PROGRESSO E MORAL NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE

BRUNO NADAI

PROGRESSO E MORAL NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE KANT

São Bernardo do Campo - SP
2017

Este livro é dedicado a Yara. Sem seu amor,
sua criteriosa leitura e sua presença, que sinto em
cada linha aqui escrita, nada disso seria possível.
Dedico ele também a meus filhos, Teresa e
Valentim, pois aqui busquei oferecer uma pequena
contribuição (acadêmica ou escolar) para a
compreensão geral, e talvez a admissão, da hipótese
do progresso político e moral das futuras gerações.

AGRADECIMENTOS

Este livro é resultado de minha pesquisa de doutorado, realizada no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo entre os anos de 2007 e 2011. Gostaria, por isso, de reiterar os agradecimentos feitos àquela altura. Em primeiro lugar, expresso agradecimento especial ao orientador da pesquisa, o professor Ricardo Terra.

Agradeço também ao professor Volker Gerhardt, da Humboldt-Universität zu Berlin, que me recebeu e orientou durante minha estadia em Berlim, onde desenvolvi parte da pesquisa. Agradeço também à professora Soraia Nour, então coordenadora do Centre Marc Bloch, que proporcionou produtiva discussão de parte da pesquisa com pesquisadores do Centro. Pelas valiosas críticas e sugestões, agradeço também aos professores que estiveram presentes nas bancas de qualificação e defesa, Alessandro Pinzani, Fernando Costa Mattos, Maria Lucia Cacciola, Maurício Keinert, e Vinícius Figueiredo.

Boa parte do material que compõe este livro foi discutida, em diferentes momentos entre 2007 e 2011, com o *Grupo de filosofia alemã da USP*, coordenado então pelo professor Ricardo Terra. Quero agradecer especialmente aos colegas membros do grupo àquela altura, Diego Kosbiau, Jonas Medeiros, Felipe Gonçalves Silva, Flamarion Caldeira, Francisco Prata, Marisa Lopes, Monique Hulshof, Nathalie Bressiani e Rurión Melo.

Agradeço também aos amigos Antônio José Pereira Filho, Igor Silva Alves, Lucas Jannoni, Raissa Gregori e, em especial, Marie Marcia Pedroso e Yolanda Maux.

À Secretaria do Departamento de Filosofia da USP, Geni Lima, Luciana Nóbrega, Maria Helena de Souza, Verônica Ritter e Rubén Dario.

Agradeço também à EdUFABC – sua equipe técnica, Cleiton Klechen e Natalia Gea, e sua coordenação editorial, a professora Adriana Capuano de Oliveira – por ter acolhido o manuscrito e viabilizado a publicação do livro.

Aos meus pais, pelo apoio incondicional desde o primeiro momento. Foi na biblioteca deles que encontrei os primeiros livros de filosofia que me cativaram.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 3

Primeira Parte
O lugar da filosofia da história
no sistema da filosofia de Kant

A) FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE UM PONTO DE VISTA TEÓRICO

1 A *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*: progresso político e moral, sua justificação teórica e o curso da história 13

1.1 Determinando o fim <*Zweck*> da história universal: progresso e moral 14

1.2 História, sistema e intenção da natureza: a justificação teórica da ideia de história como progresso 23

1.3 O curso da história: desenvolvimento das disposições, insociável sociabilidade e ordem jurídica............... 42

1.4 Utilidade da ideia de uma história universal da humanidade 69

2 A cultura como preparação para a moralidade: o §83 da *Crítica da faculdade do juízo* e a justificação teórica da ideia de história 75

2.1 A humanidade como o último fim do sistema teleológico da natureza: a justificação teórica da ideia de história na *Crítica da faculdade do juízo* 79

2.2 Fim último da natureza e fim terminal <*Endzweck*> da criação: história e cultura como preparação para a moralidade 88

3 Natureza, unidade sistemática e teleologia: as bases da justificação teórica da filosofia da história na *Crítica da razão pura* 103

3.1 O princípio de unidade sistemática 108

3.2 A passagem da validade lógico-subjetiva para a validade transcendental-objetiva da ideia de unidade sistemática 120

3.3 O "esquema da razão" e a dedução transcendental das ideias 136

3.4 Unidade sistemática e conformidade a fins <*Zweckmässigkeit*> da natureza 146

4 Conformidade a fins e sistema teleológico da natureza: as bases da justificação teórica da filosofia da história na *Crítica da faculdade do juízo* 157

4.1 O conceito de conformidade a fins formal como princípio transcendental da faculdade do juízo 159

4.2 A conformidade a fins objetiva: os produtos da natureza como fins naturais 175

4.3 A conformidade a fins relativa e o sistema teleológico da natureza 197

B) FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE UM PONTO DE VISTA PRÁTICO

5 O melhoramento moral e a justificação prática da filosofia da história: *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* 209

5.1 A justificação prática da ideia de história como progresso moral em *Sobre a expressão corrente* ... 215

5.2 O direito das gentes no contexto de *Sobre a expressão corrente*: a coação da natureza e a justificação prática da hipótese do progresso.................................. 229

6 A pergunta pelas condições de realização do direito público e a justificação prática da filosofia da história: À *Paz Perpétua* e a "Conclusão" da *Doutrina do direito* 237

6.1 Os artigos preliminares e definitivos para uma paz perpétua 240

6.2 A natureza como garantia da exequibilidade do direito público 247

6.3 A justificação prática da ideia de história como progresso político: *Paz Perpétua* e *Doutrina do direito* 255

7 A promoção do sumo bem e a filosofia da história 265

7.1 O conceito de sumo bem 270

a) O sumo bem e a felicidade.............................. 280

b) O dever de promover o sumo bem................. 285

7.2 O sumo bem e a filosofia da história................... 289

a) O dever de atuar pelo melhoramento moral das futuras gerações e o postulado da imortalidade da alma... 291

b) O progresso moral na filosofia da história e a conexão entre virtude e felicidade 295

Segunda Parte
O conteúdo da filosofia da história

C) HISTÓRIA E MORAL: O DESENVOLVIMENTO DAS DISPOSIÇÕES ORIGINÁRIAS DA HUMANIDADE

8 Universalismo, moral e progresso 305

8.1 A objeção de matriz hegeliana à filosofia da história de Kant 313

9 O progresso da humanidade e o desenvolvimento das disposições naturais originárias: história e aprendizagem 323

9.1 As disposições naturais originárias ligadas à destinação <*Bestimmung*> animal da espécie humana 329

9.2 O desenvolvimento das disposições naturais originárias ligadas à destinação moral da espécie humana: o progresso histórico como um processo de aprendizagem.. 334

a)As disposições originárias no contexto da *Ideia de uma história universal*....................................... 334

b) *O Começo conjetural da história humana* e o desenvolvimento das disposições naturais originárias: história pregressa e aprendizagem histórica........ 337

c) A concepção pedagógica de Kant e a filosofia da história: desenvolvimento das disposições e moralização 347

10 O processo de desenvolvimento das disposições naturais e o direito público: direito político, direito das gentes e direito cosmopolita na perspectiva da filosofia da história 357

10.1 O direito político: autolegislação pública e esclarecimento; conflito social e progresso reformista 361
10.2 O direito das gentes: confederação de nações ou Estado mundial? 379
10.3 O direito cosmopolita: hospitalidade, comércio e anticolonialismo 387

11 O progresso cultural, civilizatório e político como preparador ou facilitador do progresso moral da humanidade 391
11.1 Da política à moral: arranjos institucionais que preparam ou facilitam a moralização 392
11.2 A aparência de moralidade como passo para a moralidade 404

12 CONSIDERAÇÕES FINAIS 411

BIBLIOGRAFIA 417

Os textos de Kant foram citados segundo a edição da Academia de Ciências de Berlim (Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter, 1968). Fiz uso de diferentes traduções brasileiras e portuguesas, alterando-as quando julguei necessário (razão pela qual me dispensei de citar tais traduções e suas páginas correspondentes – tais obras são referidas na Bibliografia, ao final do livro). Utilizei o padrão de citação proposto pela *Kant-Studien*, no qual à abreviação da obra citada se seguem a sigla AA (que indica referência à *Akademie-Textausgabe,* a edição da Academia de Ciências de Berlin) e algarismos arábicos separados por dois pontos, referentes, respectivamente, ao volume e às páginas onde se encontra a passagem citada. Como no exemplo: (IaG, AA 08: 19). IaG corresponde à abreviação de *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*; AA é a abreviação de *Akademie-Textausgabe*; e a IaG se encontra no oitavo volume da edição da Academia, sendo dele citada a página 19.

As abreviaturas das obras de Kant são as seguintes:

Ant — *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*
(Antropologia de um ponto de vista pragmático)

BBM — *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace (1785)*
(Determinação do conceito de raça humana)

EBG — *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763)*
(O único fundamento possível para uma demonstração da existência de Deus)

GMS — *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)*
(Fundamentação da metafísica dos costumes)

IaG — *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784)*
(Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita)

KpV — *Kritik der praktischen Vernunft (1788)*
(Crítica da razão prática)

KrV — *Kritik der reinen Vernunft (1781)*
(Crítica da razão pura)

KU — *Kritik der Urteilskraft (1791)*
(Crítica da faculdade do juízo)

Log	*Immanuel Kants Logik (Hrsg G. B. Jäsche) (1800) (Lógica Jäsche)*
MAM	*Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte (1786) (Começo conjetural da história humana)*
RL	*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (1797) (Doutrina do direito)*
Päd	*Immanuel Kant über Pädagogik (1803) (Pedagogia)*
Rel	*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793) (A religião nos limites da simples razão)*
SdF	*Streit der Fakultäten (1798) (Conflito das faculdades)*
TL	*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (1797) (Doutrina da virtude)*
TH	*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755) (História universal da natureza e teoria do céu)*
TP	*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793) (Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática)*
V-NR/Feyerabend	*Naturrecht Feyerabend (Direito natural Feyerabend)*
V-Anth/Fried	*Anthropologie Friedländer (Antropologia Friedländer)*
V-Met/Herder	*Metaphysik Herder (Metafísica Herder)*
V-Mo/Collins	*Moralphilosophie Collins (Filosofia Moral Collins)*
VvRM	*Von den verschiedenen Racen der Menschen (1775) (Das diferentes raças de seres humanos)*
WA	*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung (1784) (Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento).*
ZeF	*Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf (1795) (À paz perpétua: um esboço filosófico)*

INTRODUÇÃO

Este livro traz a público, com poucas alterações, o resultado de minha pesquisa de doutorado realizada no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo entre os anos 2007 e 2011.

O que pretendi foi reconstruir a filosofia da história kantiana com a intenção de responder a duas críticas usualmente endereçadas a Kant, uma delas à sua filosofia da história em particular e a outra à sua filosofia prática como um todo. A primeira destas críticas afirma que a concepção kantiana de progresso moral contradiz a fundamentação transcendental e *a priori* do princípio da moral (o imperativo categórico) e que, portanto, a filosofia da história de Kant seria incompatível com seu sistema filosófico, tanto no âmbito teórico quanto no prático. A segunda delas afirma que do caráter formal do imperativo categórico necessariamente decorreria sua incapacidade em responder pela possibilidade de realização da moralidade no mundo social.

Para rebater estas críticas, busquei reconstruir a filosofia da história kantiana a partir de duas perspectivas distintas. A primeira delas é aquela que os estudiosos de filosofia chamam de interna ou sistemática. Nela procuro mostrar o lugar da filosofia da história no interior do sistema da filosofia crítica de Kant, indicando de que modo o filósofo justifica sua concepção teleológica segundo a qual a história humana pode ser concebida como

um progresso político *e moral* da espécie. Com esta reconstrução, exposta ao longo da Primeira Parte do livro, busco responder à primeira das críticas mencionadas acima.

A Segunda Parte do livro adota uma perspectiva distinta da anterior, a qual, na falta de um nome mais adequado, chamaremos de conteudística ou material. Nela busquei reconstruir a maneira como Kant expõe o percurso do progresso ou melhoramento da espécie humana, isto é, a compreensão kantiana do conteúdo da história. Kant concebe o progresso político da humanidade como condição preparatória ou facilitadora de seu progresso moral e, nestes termos, segundo minha interpretação, não haveria contradição entre a fundamentação transcendental da filosofia prática e a ideia de progresso moral. Por isso, esta segunda perspectiva reconstrutiva traz elementos que, por sua vez, permitem questionar a segunda das críticas mencionadas acima, aquela que acusa a filosofia prática kantiana de ser um formalismo vazio, exclusivamente atenta a questões de fundamentação e, por isso, incapaz de responder pelas condições de realização da moralidade no mundo.

Na Primeira Parte do livro, de reconstrução interna ou sistemática, busquei argumentar que, apesar de Kant não haver escrito de maneira clara e direta uma fundamentação de sua filosofia da história, é possível (a partir de referências aos textos "populares" do período crítico, às três *Críticas*, à *Antropologia de um ponto de vista pragmático, à Metafísica dos costumes* e à *Religião nos limites da simples razão*) reconstruir de maneira suficiente o modo como a filosofia da história kantiana pode ser pensada no interior da filosofia crítica. Mostrei que o caráter propriamente crítico da filosofia da história reside em sua justificação a partir de dois pontos de vista distintos, um teórico e outro prático. Na medida em que se funda 1) no interesse

teórico do sujeito que se põe a refletir sobre a possibilidade de organização dos fenômenos da liberdade em um todo sistemático e/ou 2) no interesse prático do sujeito que se pergunta pelas condições de possibilidade de realização daquilo que sua razão prática lhe põe como dever, a filosofia da história kantiana pode ser tomada como uma filosofia crítica da história. Assim compreendida, a afirmação de um sentido progressivo na história humana não tem a pretensão de ser um conhecimento objetivo do curso da história, apresentando-se, antes, como uma ideia ou hipótese racional admitida por razões subjetivas (teóricas e práticas)[1].

Como é sabido, Kant formula sua filosofia da história a partir da pressuposição de uma ordenação teleológica da natureza, segundo a qual a humanidade estaria destinada <*bestimmt*> a desenvolver completamente todas as suas disposições, talentos e faculdades originárias, em particular aquela faculdade que nos distingue dos demais seres naturais, a razão. Essa concepção predomina em textos como *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), *Começo conjetural da*

---

[1] Esta interpretação foi proposta inicialmente por Pauline Kleingeld, em seu livro *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*, e é atualmente corroborada por outros autores (cf. WOOD, A. *Kant*, p. 50; HONNETH, A. "A irretrocedibilidade do progresso: a determinação kantiana da relação entre moral e história"). Ao que parece, é possível remeter a interpretação de que haveria dois modos de justificação da filosofia da história à interpretação proposta 20 anos antes por Friedrich Kaulbach, em um artigo intitulado "Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?". No entanto, Kaulbach considera que o ponto de vista teórico pelo qual se justifica a filosofia da história assenta no conceito de "probabilidade", que tem de tomar o lugar da categoria de causalidade, uma vez que os fenômenos da liberdade humana não podem ser explicados mecanicamente pelas leis universais da natureza oriundas do entendimento. Diferentemente, para Kleingeld (com quem eu concordo), a justificação teórica da filosofia da história assenta na teleologia da natureza, notadamente, no conceito de conformidade a fins <*Zweckmässigkeit*> da natureza.

história humana (1786) e no §§ 83 da *Crítica da faculdade do juízo* (1790). As críticas a essa versão da filosofia da história kantiana dirigem-se especialmente a sua articulação a partir desta representação teleológica da natureza, que revelaria uma herança dogmática no pensamento kantiano[2]. Na mesma direção, uma crítica pouco mais matizada afirma que seria apenas com a publicação da *Crítica da faculdade do juízo* que a teleologia da natureza alcançaria status crítico e que, apenas a partir daí, Kant teria sido capaz de apresentar uma filosofia crítica da história[3].

Para que a filosofia da história pensada segundo um fim da natureza se mostrasse justificada, investiguei de que modo se articulam teleologia da natureza e história da humanidade. Pude compreender então que o interesse teórico da razão pela ordenação da natureza numa totalidade sistemática, que leva o sujeito cognoscente a pressupor que a natureza se deixa ordenar segundo as exigências de suas faculdades de conhecimento, abre a possibilidade de ordenar a natureza segundo leis teleológicas – e isso já no contexto da *Crítica da razão pura*! A consideração dos fenômenos da liberdade humana segundo o conceito de "conformidade a fins" <*Zweckmässigkeit*> (enquanto ideia regulativa da razão ou princípio *a priori* da faculdade de julgar) permite ao filósofo ordenar tais fenômenos num todo sistemático, c*omo se* em seu conjunto eles revelassem um propósito da natureza: o desenvolvimento progressivo das disposições naturais humanas[4]. Mostrei também que, no contexto da investigação

---

[2] Cf. MEDICUS, F. *Kants Philosophie der Geschichte*, p. 9; WEYAND, K. *Kants Geschichtsphilophie. Ihre Entwicklung und ihr Verältnis zur Aufklärung*, p. 38 e 177.

[3] YOVEL, Y. *Kant and the philosophy of history*, p. 154-157.

[4] Ao pensar a filosofia da história justificada teoricamente no quadro da doutrina teleológica da primeira *Crítica* me afastei de uma interpretação como a de Giannotti, que propõe pensá-la a partir do princípio de determinação completa e do ideal da razão pura (cf. "Kant e o espaço da história universal").

sobre a legitimidade do conceito de conformidade a fins da natureza em suas várias especificações (conformidade a fins formal, objetiva e relativa), Kant pôde justificar o ajuizamento do ser humano (ou melhor, da história e cultura da humanidade) como o último fim de um sistema teleológico da natureza, *como se* a natureza inteira existisse como meio para a realização dos fins humanos. Assim sendo, na terceira *Crítica*, Kant mostra ser possível considerar o processo de desenvolvimento cultural e civilizatório como uma *preparação* para que os seres humanos passem a ser capazes de se determinar segundo uma espécie muito particular de fins, independentes da natureza, os fins morais. Pensada nestes termos, a história e a cultura são preparação para a moralidade.

Procurei também indicar que essa não é a única via pela qual Kant justifica sua concepção teleológica de história. Em textos como *Sobre a expressão corrente*, *À Paz Perpétua* e nas passagens finais da *Doutrina do Direito*, Kant apresenta uma segunda justificativa para a aceitação da hipótese de que a história humana pode ser pensada como um progresso em direção ao melhoramento da espécie. Esta segunda versão da justificação da hipótese do progresso se articula a partir do dever que cabe a todo ser humano de atuar sobre a sua descendência de modo que ela se torne melhor. Neste contexto, não se trata mais da possibilidade de pensar a ideia de história como sistema a partir de uma teleologia da natureza, mas sim de pressupor a possibilidade de realização daquilo que a razão prática prescreve imediatamente como dever, a saber, a instauração da paz perpétua e a atuação sobre a descendência de modo que ela possa se fazer melhor de um ponto de vista moral. Neste segundo momento da busca por mostrar o lugar sistemático da filosofia da história no interior da filosofia crítica de Kant, procurei vincular a

hipótese de que a humanidade progride em direção à realização de seu fim terminal <*Endzweck*> político e moral ao contexto sistemático da doutrina kantiana do sumo bem.

Veremos que a ideia de progresso moral na história pode ser aproximada da ideia de progresso da vontade em direção à sua plena conformidade à lei moral, cuja representação se faz possível por meio do postulado da imortalidade da alma. No entanto, problematizarei esta vinculação entre a filosofia da história e o referido postulado mostrando que este último se justifica pela necessidade da razão pura prática de pensar um objeto incondicionado, enquanto a filosofia da história se justifica a partir da necessidade da razão de pensar a condição de possibilidade de realização do dever de promover o melhoramento moral da posteridade. Veremos também que, em princípio, o progresso histórico pode ser interpretado como uma alternativa mais concreta para a possibilidade de acordo entre virtude e felicidade representado pelo conceito de sumo bem. Entretanto, procurei questionar esta interpretação indicando que, na doutrina do sumo bem, a representação da possibilidade deste acordo exige a postulação da existência de um autor *moral* do mundo, o que vai muito além da ideia de uma natureza teleológica na qual se baseia a justificação teórica da filosofia da história.

Na Primeira Parte do livro, ao mostrar o lugar sistemático da filosofia da história, deixei em segundo plano a reconstrução da maneira como Kant expõe o curso do desenvolvimento histórico. Por isso, na Segunda Parte busquei traçar tal percurso, reconstruindo o "conteúdo" da filosofia da história kantiana. Com este propósito, me concentrei nos seguintes temas: a ideia de que a história é pensada por Kant como um desenvolvimento progressivo das disposições naturais originárias da espécie humana; o modo como a ideia de direito público é introduzida no

contexto da filosofia da história (no direito político, os problemas da institucionalização da liberdade, no direito das gentes, o dilema entre confederação ou Estado de nações, e, no direito cosmopolita, as críticas de Kant ao colonialismo europeu); e a questão de como pensar o desenvolvimento cultural e civilizatório da humanidade enquanto preparação ou facilitação para o seu desenvolvimento moral.

Ao mostrar que Kant entende o desenvolvimento histórico como o desenvolvimento da capacidade humana de fazer uso da razão (prática), e não como o desenvolvimento da própria razão, pude corroborar minha resposta à objeção hegeliana que afirma haver incompatibilidade entre a fundamentação transcendental do princípio da moralidade e a ideia de desenvolvimento moral. Vimos então que, em sua filosofia da história, Kant desenvolveu temas que serão retomados pelo idealismo alemão, em particular, questões ligadas ao progresso das instituições jurídico-políticas como efetivação da ideia de liberdade (aquilo mesmo que Hegel chamou de "espírito objetivo"). A reconstrução do conceito kantiano de sumo bem, apresentada ainda na primeira parte do livro, indicava que é falsa a imagem bastante difundida segundo a qual a filosofia kantiana se restringe à questão da fundamentação do princípio moral. Seguindo esta trilha, a segunda parte avança mostrando que Kant não se manteve indiferente ao problema da realização do princípio moral nem às questões em torno da sua aplicação à realidade de contextos sociais concretos.

Ao analisar a ideia de que o progresso histórico deve ser entendido como o desenvolvimento das disposições técnica, pragmática e moral da espécie humana mostrei o quão vinculadas estão a ideia de progresso histórico e de desenvolvimento moral. Procurei, então, por fim, fundamentar a tese de que a

ideia de que o progresso político pode ser tomado como preparação para a moralidade permite considerar que a filosofia prática de Kant não se esgota na busca pela fundamentação do princípio da moralidade, mas busca também responder aos problemas relativos às condições de sua realização.

Parte I

O LUGAR SISTEMÁTICO DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

A) FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE UM PONTO DE VISTA TEÓRICO

I

A *IDEIA DE UMA HISTÓRIA UNIVERSAL DE UM PONTO DE VISTA COSMOPOLITA*: PROGRESSO POLÍTICO E MORAL, SUA JUSTIFICAÇÃO TEÓRICA E O CURSO DA HISTÓRIA

A *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* é o primeiro dos textos publicados por Kant que trata diretamente do tema que hoje chamamos de filosofia da história. O texto foi publicado em 1784 na revista *Berlinische Monatsschrift*, três anos após a publicação da *Crítica da razão pura*, mesmo ano em que Kant termina a redação da *Fundamentação da metafísica dos costumes* e publica a *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento*. O presente capítulo propõe uma interpretação deste texto e se divide em quatro subseções. Na primeira seção, discuto a questão do fim terminal <*Endzweck*> da história, buscando mostrar que o progresso histórico, tal qual compreendido por Kant, inclui o progresso moral da humanidade. A seção, 1.2, busca mostrar que a *Ideia de uma história universal* justifica essa concepção de progresso histórico a partir

do interesse teórico da razão pela unidade do conhecimento da natureza e da referência à representação teleológica da natureza associada a esse interesse da razão. Em 1.3 reconstruo o curso da história humana tal qual desenvolvido na *Ideia*, chamando atenção para seus elementos centrais: o desenvolvimento das disposições naturais, o antagonismo social como meio para o desenvolvimento dessas disposições e a ordem jurídica nacional e cosmopolita. Nesta seção busco destacar também o papel desempenhado pelo esclarecimento na promoção do progresso político e moral. Na quarta e última seção, 1.4, discuto a utilidade prática da ideia kantiana de história universal.

1.1 Determinando o fim <Zweck> da ideia de uma história universal: progresso e moral

Muitos são os autores que interpretam a filosofia da história kantiana como fundamentalmente restrita à noção de progresso político da humanidade, como se, para Kant, o fim terminal <*Endzweck*> da história consistisse exclusivamente em alcançar uma ordem jurídica nacional e internacional justa. Para Höffe e Weyand, por exemplo, o progresso histórico não diz respeito ao desenvolvimento moral da espécie humana[5].

Esta via interpretativa propõe restringir a noção kantiana de progresso histórico à de progresso político, retirando-lhe

[5] Cf. HÖFFE, O. *Immanuel Kant*, p. 275; WEYAND, K. *Kants Geschichtsphilosophie: Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, p.50. Yirmiahu Yovel tem uma posição dúbia quanto a isso. Ele considera que ensaios como a *Ideia de uma história universal, o Começo conjetural da história humana* e À paz perpétua reduzem a história ao progresso político, mas não seria nestes artigos que, segundo ele, se encontraria a filosofia crítica da história. Esta se encontraria em uma reconstrução da doutrina do sumo bem, entendido como dever de realizar um mundo moral (cf. *Kant and the Philosophy of History*, caps. 1 e 3).

sua conotação moral, com a intenção de resolver a seguinte dificuldade. Na maior parte das reflexões de Kant a respeito da história humana, o progresso histórico é tomado como um "fim da natureza". Considerando que, na concepção kantiana, a moralidade de uma ação reside na autodeterminação do agente segundo uma máxima cujo princípio seja passível de universalização – isto é, considerando que agir moralmente (por dever) é sempre resultado de uma determinação livre e autônoma da vontade – esses intérpretes sustentam que afirmar que o progresso moral (isto é, o aumento das ações praticadas por dever) seja fim da natureza equivaleria a afirmar que a natureza necessita os seres humanos (ou sucessivas gerações de seres humanos) a agir moralmente. Mas, se assim fosse, a determinação da vontade não seria resultado de uma decisão livre e autônoma e a ação não seria praticada por dever (não seria uma ação moral).

Para resolver esse impasse, tais autores propõem que se interprete o progresso histórico como restrito ao progresso jurídico-político, pois na legalidade de uma ação não está implicada necessariamente a sua moralidade: o progresso histórico diria respeito apenas ao incremento da *legalidade* das ações, o incremento das ações "conforme ao" dever, e não exerceria qualquer papel no que diz respeito ao incremento das ações "por" dever, isto é, ao progresso moral da humanidade.

Entretanto, esta solução interpretativa vai contra a letra do texto kantiano. Em diferentes passagens, Kant afirma expressamente que o progresso histórico traz consigo um progresso moral (cf. IaG, AA 08: 21 e 28; KU, AA 05: 432; TP, AA 08: 309; Anth, AA 07: 324)[6]. Ao que me parece, a dificuldade levantada

[6] Entre alguns dos intérpretes que consideram que a filosofia da história kantiana diz respeito também ao progresso moral, cf. KLEINGELD, P. "Kant, History, and The Idea of Moral Development"; LOUDEN, R. *Kant's Impure Ethics*, cap. 5; MUNZEL, F. G. *Kant's Conception of Moral Character*, cap. 4; VAN DER LINDEN,

por tais intérpretes assenta em ao menos três problemas de interpretação. *Em primeiro lugar*, em não atentar para que o que progride na história é a disposição para agir moralmente (que nosso autor chama de disposição moral) e não a própria moralidade[7]. Assim sendo, o que se encontra no progresso histórico não é um aumento das ações morais, mas um aumento da disposição subjetiva (portanto, da capacidade) de agir por respeito à lei objetiva prática (a lei moral) – e Kant não deixa de insistir que o desenvolvimento da civilidade, o ingresso no estado civil e o progresso das instituições jurídicas oferecem condições que preparam ou facilitam o florescimento dessa disposição, a "disposição moral" (cf. IaG, AA 08: 21, 26; KrV A 748/B 776; MAM, AA 08: 113; Anth, AA 08: 151)[8]. Nestes termos, o progresso histórico não é propriamente um passo *moral*, mas um passo *para a moralidade* (cf. ZeF, AA 08: 376). Segundo entendo, isso contradiz a interpretação de Höffe, Weyand e outros segundo a qual a filosofia da história kantiana diz respeito apenas ao progresso político da humanidade.

Em segundo lugar, estes intérpretes desconsideram o caráter heurístico da noção de fim da natureza, o que os leva a uma sobrevalorização do papel que cabe à natureza (ou Providência) na promoção do progresso humano. Kant enfatiza, na Terceira Proposição da *Ideia*, que o ser humano deve "tirar tudo de si mesmo", que todo progresso do qual a humanidade porventura vier a participar será "inteiramente sua própria obra" (IaG, AA 08: 19-20). Isto é, Kant não entende que caiba à

H. *Kantian Ethics and Socialism*, cap. 1; Wood, A. "Unsocial Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics"; "YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*, cap. 1.

[7] Este tema é desenvolvido adiante, cf. capítulo 8.

[8] Este tema é desenvolvido no último capítulo.

natureza (entendida como uma potência sobre-humana que impõe fins aos seres humanos) levar adiante o autoaperfeiçoamento da espécie, mas sempre apenas aos próprios seres humanos, por meio do uso de sua liberdade[9].

E, *em terceiro lugar*, estes intérpretes não levam em conta que Kant oferece não apenas uma justificação teórica da ideia de história como progresso (na qual, de fato, a história é tomada como fim da natureza), mas também uma justificação prática. Nesta última, Kant não se reporta à ideia de fim da natureza para justificar a ideia de progresso moral, mas ao dever de atuar sobre as futuras gerações de modo que elas se aproximem paulatinamente da perfeição moral. Mostrarei em outro capítulo (seção 5.1) que a teleologia da natureza não apenas é inoperante neste contexto como também ganha relevo a ideia de que cabe aos próprios seres humanos a tarefa de se empenharem para que as futuras gerações se façam melhores de um ponto de vista moral.

Todos estes temas serão desenvolvidos ao longo do livro e cabe agora voltar para a noção de história como progresso em 1784, na *Ideia de uma história universal*.

Os primeiros interlocutores de Kant, seus contemporâneos, também interpretaram a noção de progresso histórico

---

[9] O progresso moral, tanto quanto o político, será sempre fruto do esforço livre das sucessivas gerações de seres humanos (cf. IaG, AA 08: 19). Que Kant considere o progresso histórico como "fim da natureza" deve ser entendido apenas como uma maneira de integrar certo dado da natureza humana (a saber, o caráter insociável pelo qual se manifesta a sociabilidade humana) à ideia de história como progresso. De fato, Kant considera que a natureza dotou a humanidade das qualidades da insociável sociabilidade, que promovem o autoaperfeiçoamento da espécie e podem levar ao incremento da capacidade de agir moralmente. É apenas nesse sentido que o progresso da espécie é "fim da natureza": todo o aperfeiçoamento da espécie humana, seja jurídico-político ou moral, depende daquilo que os seres humanos fazem de si mesmos, do uso que fazem de sua liberdade (cf. MAM, AA 08: 117).

como fundamentalmente restrita à noção de progresso político. Numa nota de rodapé, logo na abertura da *Ideia de uma história universal*, Kant afirma que o artigo que agora seria publicado fora suscitado pelo artigo de certo erudito publicado no *Gothaische gelehrte Zeitungen*. Kant afirma ter escrito a *Ideia de uma história universal* de modo a apresentar uma "explicação" que pudesse oferecer um "sentido compreensível" ao que escrevera o mencionado erudito (IaG, AA 08: 17). Este último, entre outras coisas, sustenta que seria uma "ideia cara ao senhor professor Kant [...] a de que o fim terminal <*Endzweck*> da espécie humana é alcançar a mais perfeita constituição política" (08: 468). Ao "historiador filósofo", continua o erudito em sua interpretação de Kant, caberia mostrar "o quanto a humanidade afastou-se ou aproximou-se deste fim terminal" (08: 468).

A primeira e mais evidente retificação que Kant endereça ao interlocutor do *Gothaische gelehrte Zeitungen* diz respeito ao caráter cosmopolita de sua filosofia da história. Na concepção kantiana, como veremos, o progresso *político* da humanidade dirige-se para uma meta mais ampla do que a constituição civil no interior de cada Estado. Muito mais do que isso, Kant defende a instituição de um estado jurídico cosmopolita que sugere a união dos diversos Estados numa instituição política de âmbito internacional[10]. A segunda retificação, e é esta que me importa

[10] Na *Ideia de uma história universal* Kant não trabalha com a distinção entre direito das gentes <*Völkerrecht*> e direito cosmopolita <*Weltbürgerrecht*>, formulada inicialmente em À Paz Perpétua e desenvolvida posteriormente na *Doutrina do direito*. Para sermos exatos, o conteúdo do direito cosmopolita desenvolvido nestes últimos dois textos (cujo teor anticolonialista visa restringir a então usual interpretação do direito de visitação a países estrangeiros como um direito de exploração dos mesmos) não é sequer mencionado na *Ideia de uma história universal*. Ao que parece, neste contexto, "cosmopolita" significa, de maneira restrita, aquilo que vai significar posteriormente o direito das gentes (a necessidade de instituição de uma ordem jurídica internacional).

ressaltar, refere-se à sugerida identificação do fim terminal da história humana com o progresso político. Ao que parece, Kant não limita o fim do desenvolvimento histórico à ideia de uma constituição política perfeita e nem mesmo à de uma confederação de nações.

Conforme as duas primeiras proposições da *Ideia de uma história universal* indicam, para Kant, a meta do progresso histórico é *o desenvolvimento completo das disposições naturais humanas*. Dentre tais disposições, as mais características (aquelas que nos distinguem dos demais seres naturais) são aquelas ligadas à capacidade humana de fazer uso da razão, de tal modo que *o* processo de desenvolvimento das disposições naturais humanas corresponde a um processo de desenvolvimento da capacidade de fazer uso da razão (cf. IaG, AA 08: 18-19; MAM, AA 08: 109-115)[11]. Não deixa de ser verdade que as instituições jurídicas nacionais e internacionais desempenham um papel fundamental no interior deste processo e que é a elas que Kant direciona boa parte de sua atenção em seus textos sobre história: a constituição civil perfeitamente justa e a confederação de nações correspondem à condição mais adequada para que este desenvolvimento possa ter lugar. No entanto, a constituição civil e a confederação de nações não são senão meios para a realização deste fim mais amplo, o desenvolvimento completo das disposições naturais humanas (cf. IaG, AA 08: 27; KU, AA 05: 432-433). Coloca-se, então, a questão: quais são as disposições

De maneira mais ampla, significa também a perspectiva do historiador filósofo, que não se limita a narrar a história de um ou outro país, mas uma história universal da humanidade (cf. IaG, AA 08: 30).

[11] Razão entendida como capacidade de agir segundo a representação de fins, isto é, como razão prática (cf. IaG, AA 08: 19-20; MAM, AA 08: 109-115; KU, AA 05: 429-434). Este tema será desenvolvido nos capítulos 8 e 9.

naturais (voltadas para o uso da razão) que a humanidade está destinada a desenvolver completamente?

Na *Ideia de uma história universal* Kant não apresenta uma resposta clara à questão. Ele tampouco explicita como devemos entender o momento do desenvolvimento completo destas disposições. Mas há outras fontes textuais às quais podemos recorrer. Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, ao tratar do caráter da espécie humana, num contexto que retoma muitas das teses apresentadas na *Ideia*, Kant enumera quais seriam as disposições naturais características da humanidade. São elas a disposição *técnica*, a disposição *pragmática* e a disposição *moral*.

A disposição *técnica* está ligada à conservação e reprodução da humanidade como espécie animal. Ela diz respeito às características físicas que permitem ao ser humano utilizar-se da natureza para os fins da autoconservação e que fazem dele um animal capaz do desenvolvimento da razão e disposto a entrar em sociedade (o fato de ter mãos aptas a um manejo infinitamente diverso de diferentes coisas, de possuir um aparelho fonético apto à linguagem, etc.). A disposição *pragmática* diz respeito às qualidades propriamente sociais do ser humano (propensão natural da espécie a sair da rudeza natural e adentrar no estado social, adotando um comportamento de bons costumes, mesmo que ainda não moralmente bom) e à habilidade racional de utilizar-se de seus semelhantes para a realização de seus fins. A disposição *moral* diz respeito à capacidade do ser humano de agir em relação a si mesmo e aos demais segundo o princípio da liberdade sob leis, isto é, à capacidade dos seres humanos de agir moralmente, segundo lhe ordena sua razão prática (cf. Anth, AA 07: 321-325). Kant chama de *cultivo* o processo de desenvolvimento da disposição técnica, de *civilização* o processo de desenvolvimento da disposição pragmática e de *moralização* o processo de desenvolvimento da disposição da moral.

Vale notar que estas mesmas três disposições naturais humanas são também trazidas à tona na *Religião nos limites da simples razão*, no contexto da discussão a respeito da disposição originária para o bem na natureza humana[12]. Elas se fazem presentes também no *Começo conjetural da história humana*, quando Kant conjetura sobre como teriam se dado os primeiros desenvolvimentos da razão e de que modo isso teria levado à saída do ser humano de seu estado originário de completa rudeza (cf. MAM, AA 08: 111-115). Por fim, na *Pedagogia*, as três disposições aparecem no contexto da discussão a respeito da educação moral do ser humano (cf. Päd, AA 09: 455).

Ora, se a espécie humana está destinada a progredir historicamente em direção ao desenvolvimento completo de todas as suas disposições naturais (conforme indicam as duas primeiras Proposições da *Ideia*) e se entre tais disposições humanas encontra-se a disposição moral (conforme mostram a *Antropologia,* a *Religião,* o *Começo conjetural* e a *Pedagogia*), então podemos inferir que o processo de desenvolvimento histórico da humanidade inclui o desenvolvimento da disposição moral. Ou seja, a humanidade está "destinada" a desenvolver completamente também a sua disposição moral[13]. Neste sentido, parece possível afirmar que, para Kant, o desenvolvimento histórico compreende também, em um sentido que cumpre ser precisado, o progresso moral da humanidade. Esta interpretação

---

[12] Na *Religião nos limites da simples razão*, estas três disposições naturais são chamadas de disposição para a *animalidade* do ser humano como ser vivo, disposição para a *humanidade* como ser vivo e racional e disposição para a *personalidade*, como ser racional e, ao mesmo tempo, suscetível de imputação, isto é, a suscetibilidade da reverência pela lei moral como um móbil suficiente do arbítrio (cf. RGV, AA 07: 26-28).

[13] Para uma discussão mais detalhada da relação entre progresso histórico e moralidade, cf. a Segunda Parte do livro.

é corroborada pela seguinte passagem da *Antropologia*, que retoma um mote presente em outros tantos escritos kantianos: “o ser humano está *destinado <ist bestimmt>*, por sua razão, [...] a *se cultivar, civilizar* e *moralizar*” (Anth, AA 07: 324; cf. também KrV B 766; IaG, AA 08: 26).

É conhecido que Kant sempre viu com muitas reservas a possibilidade da realização do processo de moralização da humanidade, como enfatizado nesta passagem da *Ideia*: “somos *cultivados* em alto grau. Somos *civilizados* até a saturação por toda a espécie de boas maneiras e decoros sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*” (IaG, AA 08: 26). Ainda assim, apesar das reticências, ele não deixa de insistir que com o desenvolvimento cultural e civilizatório, e com o surgimento do esclarecimento e a fundação de um certo “modo de pensar” <*Denkungsart*>, a humanidade “*pode*, com o tempo, transformar as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim, por fim, pode transformar em um todo moral [aquilo que é] um acordo social extorquido patologicamente” (08: 21, o primeiro grifo é meu). Falta muito para nos considerarmos moralizados, mas podemos, desde que trabalhemos para isso, unificar a sociedade em um todo sob leis morais.

Assim, podemos considerar como questionáveis as interpretações que procuram identificar o progresso histórico única e exclusivamente com o progresso político da humanidade. Mais do que isso, considerando que, dentre as três disposições que constituem a destinação humana, a disposição moral é a que mais tardiamente se desenvolve (cf. IaG, AA 08: 26; Päd, AA 09: 455), considerando também que as disposições técnica e pragmática (sobretudo esta última) são, num certo sentido, facilitadoras do desenvolvimento da disposição moral (cf. Anth,

AA 07: 327 e 333; KU 05: 420-434), podemos concluir que, para Kant, a meta mais elevada da história humana reside propriamente no desenvolvimento moral da espécie. Com efeito, quando na *Crítica da faculdade do juízo* Kant distingue entre fim último da natureza e fim terminal da criação, fica evidente que o progresso político e, de modo mais amplo, todo o desenvolvimento cultural e civilizatório da humanidade têm de ser entendidos como *preparação* para a “unidade de um sistema moralmente fundado”, este, sim, a meta suprema do progresso histórico (KU, AA 05: 433).

1.2 História, sistema e intenção da natureza: a justificação teórica da unidade da ideia de história como progresso

Nos termos da *Ideia de uma história universal*, a história filosófica se ocupa da narrativa dos fenômenos da liberdade da vontade. Aos olhos de Kant, as dificuldades da composição de tal narrativa surgem quando se considera que, em si mesmo, o conjunto dos fenômenos da liberdade humana não apresenta qualquer regularidade que permita ao observador atribuir-lhe um padrão de racionalidade (cf. IaG, AA 08: 17-18). Do ponto de vista dos atores individuais, e mesmo do historiador propriamente dito (aquele que, diferentemente do historiador filósofo, ocupa-se da narrativa da história de um país, de um povo, e não de uma *Weltgeschichte*), a multiplicidade dos fenômenos da liberdade não se mostra senão como um agregado confuso e sem regra (cf. 08: 17). Não obstante, a hipótese kantiana é a de que é possível “expor [...] como um *sistema*, aquilo que de outro modo seria um *agregado*” (08: 29), segundo o fio condutor do “desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas [dos seres humanos] disposições originárias” (08: 17).

Conforme indicado na Introdução, considero que a possibilidade desta exposição sistemática da história (isto é, que a possibilidade da própria história filosófica tal qual formulada na *Ideia de uma história universal* e no §83 da *Crítica da faculdade do juízo*) justifica-se a partir de razões que remetem ao interesse teórico da razão pela exposição da multiplicidade do mundo empírico segundo um princípio de unidade. E este interesse, para ser atendido, exige a representação do todo da natureza segundo uma ordem teleológica.

Essa tese foi defendida inicialmente por Pauline Kleingeld, em seu livro *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Extrapolando o argumento de que a filosofia da história tem justificação e utilidade teóricas, Allen Wood defende a interpretação de que a ideia de história kantiana seria uma ideia teórica, por meio da qual Kant lança um programa de pesquisa empírico sobre a história[14]. Embora eu esteja de acordo com a tese de que na *Ideia de uma história universal* (bem como no § 83 da *Crítica da faculdade do juízo*) Kant apresenta uma justificação teórica para o projeto da ideia de uma história universal, considero que afirmar que esta última seja uma ideia exclusivamente teórica implica desconsiderar os elementos da filosofia prática que se fazem presentes no texto (seja a utilidade prático-moral da ideia de história, seja o próprio conteúdo da história e seu *telos* moral).

A meu ver, para que tenhamos uma compreensão adequada daquilo que Kant visa com sua filosofia da história não podemos nos restringir à *Ideia de uma história universal* (e é essa restrição que permite a Wood chegar à formulação mencionada). Veremos ao longo desse trabalho que Kant tam-

[14] Cf. WOOD, A. *Kant*, p. 137-157.

bém justifica sua concepção de progresso histórico a partir de razões de ordem prática[15], a saber, a partir de perguntas do sujeito prático que se põe a agir segundo os deveres de instaurar a paz perpétua e de atuar sobre a descendência de modo a que ela se faça melhor de um ponto de vista moral.

Além disso, ainda no contexto da justificação teórica da ideia de história, se incorporamos as formulações da *Crítica da faculdade do juízo* – onde Kant mostra que só podemos tomar o ser humano (a cultura ou o progresso histórico da humanidade) como fim (último) da natureza na medida em que ele é capaz de determinar a si mesmo segundo fins morais (e se fazer fim terminal <*Endzweck*> da criação) – veremos que a ideia kantiana de história aponta para um discurso no qual filosofia teórica e filosofia prática se pressupõem reciprocamente. Neste sentido, a ideia de uma história filosófica não se confunde com um projeto de investigação exclusivamente teórico-empírico. O problema da teleologia natural que diz respeito à possibilidade de formação de um sistema de fins da natureza (no qual o ser humano é o último fim) só pode ser respondido por meio de um pressuposto que tem origem na razão pura prática, o pressuposto de que humanidade, dotada de razão prática, é capaz de determinar-se a agir moralmente. Por sua vez, o problema de se os fins morais são realizáveis no mundo (se a natureza comporta a moralidade) exige que se considere a natureza de um ponto de vista teleológico (isto é, que se considere que a natureza tem por fim a promoção da capacidade humana de autoposição de fins em geral).

Portanto, diferentemente de Wood, ao afirmar que a história filosófica, esboçada na *Ideia de uma história universal*

---

[15] Cf. KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*, cap. 3 e 4.

justifica-se por um interesse teórico da razão, não estou desconsiderando os vários níveis em que questões próprias ao domínio prático da filosofia kantiana incidem no texto.

Mostrei na seção anterior que a filosofia da história kantiana aponta para o desenvolvimento da disposição moral da humanidade como sua meta mais elevada. Também o contexto jurídico unicamente em meio ao qual a humanidade pode alcançar sua finalidade remete ao domínio da filosofia prática, pois corresponde às três partes constitutivas do direito público kantiano (direito político, direito das gentes e direito cosmopolita). Sobretudo a utilidade que Kant atribui à exposição sistemática da história é também de ordem prático-moral, pois diz respeito à "perspectiva consoladora para o futuro" aberta para a humanidade pela possibilidade de representação do momento do desenvolvimento completo das suas disposições (IaG, AA 08: 30)[16]. Ainda assim, a meu ver, na *Ideia de uma história universal* a incidência de questões próprias à filosofia prática não basta para justificar a admissão da hipótese do progresso da humanidade em direção ao desenvolvimento de suas disposições.

Nos capítulos 5 e 6, veremos que apenas em textos posteriores Kant apresenta um modelo de justificação *prático* da filosofia da história, assentado em razões que remetem ao interesse racional pela realização daquilo que a razão prática põe como dever. Na *Ideia de uma história universal*, segundo a minha interpretação, a hipótese do progresso da humanidade em direção ao desenvolvimento completo de todas as suas

[16] Essa representação do futuro faz com que as disposições naturais humanas não sejam vistas como sem finalidade, o que, segundo Kant, levaria à abolição dos princípios práticos (cf. IaG, AA 08: 19). Procurando direcionar seus esforços para o alcance deste momento futuro, os seres humanos podem, então, alcançar sua destinação – que é, como vimos, também uma destinação moral.

disposições naturais voltadas para o uso da razão é justificada apenas a partir da referência à necessidade racional de ordenação sistemática dos conhecimentos da natureza (neste caso, dos fenômenos da liberdade), a qual, por sua vez, depende dos pressupostos de uma *teleologia natural*[17].

Por isso, de acordo com minha leitura, a filosofia da história kantiana não pode ser entendida como justificável apenas a partir de uma *teleologia moral.* Fritz Medicus, num dos primeiros trabalhos acadêmicos dedicados exclusivamente à filosofia da história kantiana de que se tem notícia (publicado pela *Kant Studien* em 1903), toma partido pela tese inversa, ao sustentar que é *apenas* como teleologia moral que a filosofia da história de Kant pode ser integrada ao sistema da filosofia crítica. Com

[17] No § 83 da *Crítica da faculdade do juízo*, onde a hipótese do progresso histórico também é justificada a partir do interesse teórico da razão pela sistematização do conhecimento empírico da natureza, Kant introduz uma alteração importante. Veremos nos capítulos 2 e 4 que, na terceira *Crítica*, Kant passa a distinguir conformidade a fins “interna” e conformidade a fins “relativa” da natureza. A primeira funda-se na utilização do conceito de conformidade a fins formal para dar inteligibilidade a objetos dados (os organismos) cuja causalidade só podemos conceber como possível pressupondo um conceito de fim em seu fundamento, noção que dá origem ao conceito de um fim natural. A segunda é resultado da aplicação da primeira para se pensar a relação exterior entre diferentes fins naturais, mas, em última instância, só pode ser justificada sob a pressuposição de que há seres naturais que são mais do que mera natureza, seres capazes de tomarem a si próprios como fins em si mesmos, isto é, seres humanos. O ser humano pode ser ajuizado como o fim último da natureza apenas porque, enquanto dotado de razão prática, é capaz de se determinar segundo fins incondicionais (e, assim, se fazer fim terminal da criação). Introduzida a diferença entre conformidade a fins interna e externa, e entre fim último e fim terminal, a *Crítica da faculdade do juízo* pôde apresentar a filosofia da história como um dos casos onde o modo de pensar teórico conduz a uma passagem para o modo de pensar prático, mais precisamente, um dos casos onde a teleologia natural desemboca numa teleologia moral. Ainda assim, a justificação da filosofia da história exposta em seu § 83 assenta no princípio de conformidade a fins relativa e, portanto, na necessidade teórico-racional de unificação da natureza em um todo sistemático.

isso, e na medida em que na *Ideia de uma história universal* o progresso histórico é considerado por Kant como fim da natureza, Medicus é levado a excluir este texto do quadro da filosofia crítica da história[18].

De maneira semelhante, tomando a filosofia da história kantiana apenas como teleologia moral, mas buscando encontrar um lugar sistemático para a *Ideia de uma história universal* no interior da filosofia crítica, Klaus Weyand afirma que a teleologia natural presente no texto tem de ser interpretada como um retorno à doutrina da harmonia preestabelecida leibiniziana (o que do ponto de vista kantiano certamente não é muito lisonjeiro): o *telos* da natureza só poderia concordar com o uso que os seres humanos fazem de sua liberdade na medida em que Kant pressupõe uma harmonia preestabelecida entre ambos[19].

Ainda ecoando a tese da filosofia da história como teleologia moral, Yirmiahu Yovel exclui não apenas a *Ideia de uma história universal* como também todos os demais "textos populares" do quadro de uma filosofia crítica da história. Segundo Yovel, a filosofia crítica da história deve ser buscada apenas no que ele chama de "imperativo de realização do sumo bem", a partir de uma reinterpretação das três *Críticas* e da *Religião nos limites da simples razão*, e não a partir de uma reconstrução dos

[18] Considerando que, na *Ideia de uma história universal*, Kant não havia ainda rompido com uma noção de teleologia natural constitutiva e dogmática, dependente de certa ontologia, Medicus caracteriza a filosofia da história kantiana da década de 1780 como "ontoteleológica". Segundo ele, apenas após a publicação da terceira *Crítica* Kant pôde formular uma teleologia independente de pressupostos ontológicos e constitutivos. Cf. Medicus, F. *Kants Philosophie der Geschichte*, p. 8 e 24.

[19] Cf. WEYAND, K. *Kants Geschichtsphilosophie, Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, p. 179-180. Michel Despland é outro autor que aproxima a filosofia da história kantiana em idos de 1780 da teodiceia leibniziana, cf. DESPLAND, M. *Kant on History and Religion*, p. 171.

argumentos desenvolvidos nos textos onde Kant se propõe a tratar da história da humanidade[20].

Nas linhas que seguem buscarei indicar de que modo, na *Ideia de uma história universal*, Kant apresenta uma justificação teórica para a sua ideia de história da humanidade como realização de um fim da natureza.

A *Ideia* é composta de nove teses, antecedidas por uma abertura. Esta abertura apresenta algumas dificuldades de interpretação, embora o seu objetivo pareça claro: mostrar que a possibilidade de exposição da história como sistema exige que abandonemos a perspectiva da falta de propósito das ações humanas individuais e adotemos a perspectiva de um "propósito da natureza" para a espécie humana como um todo (IaG, AA 08: 17-8)[21].

A primeira das dificuldades de interpretação diz respeito à compreensão da frase inicial do texto. Kant afirma que "qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade, os seus fenômenos*, as ações humanas, como todo outro acontecimento universal, são determinados segundo leis naturais universais" (IaG, AA 08: 17). A história filosófica, dirá ele em seguida, ocupa-se da narrativa de tais fenômenos e espera descobrir um curso regular a que eles estejam submetidos. A afirmação de que os fenômenos da liberdade da vontade são

---

[20] Cf. YOVEL, Y. *Kant and the philosophy of history*, caps. 1 e 3.

[21] "Os seres humanos, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares [...] frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza" (IaG, AA 08: 17). "Como o filósofo não pode pressupor nos seres humanos e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum *propósito* racional *próprio*, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um propósito da natureza que possibilitasse, todavia, uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio" (08: 18).

determinados segundo leis naturais universais sugere que Kant esteja se referindo à determinação dos acontecimentos naturais segundo a lei da causalidade natural. Mas, se isso fosse correto, deveríamos aceitar que, para representar a condição de possibilidade da história filosófica, Kant tomaria partido pela antítese da "Terceira antinomia" (segundo a qual a liberdade é uma mera ficção e contradiz o sistema das leis da natureza): todos os fenômenos se encadeariam segundo a lei da causalidade natural, sem lugar para a causalidade pela liberdade. Desta perspectiva, seríamos levados a considerar a aparente irracionalidade dos acontecimentos históricos como submetida à mesma legalidade e determinabilidade dos demais fenômenos naturais. E a história filosófica corresponderia ao ponto de vista do determinismo ou mecanismo natural.

Mas, se fosse este o ponto de vista que possibilita o discurso filosófico sobre a história, não haveria razão para a elaboração de uma história filosófica. Assim como, conhecida a posição de um corpo no espaço e as forças que sobre ele incidem, pode-se determinar de antemão o curso futuro de seu movimento, do mesmo modo, o curso futuro dos acontecimentos humanos poderia ser previamente determinado. Mas assim a história filosófica não seria a exposição sistemática do agregado dos fenômenos da *liberdade* humana.

Ao afirmar, na abertura da *Ideia de uma história universal*, que a história humana não é uma "história planificada" (IaG, AA 08: 17), o próprio Kant se encarrega de afastar a ideia de que o ponto de vista a partir do qual a história filosófica se faz possível corresponda ao do determinismo natural. Uma história pré-determinada, planificada, afirma ele, corresponderia àquela de seres que "procedem apenas instintivamente", tais como as "abelhas" e os "castores" (08: 17). Além disso, o texto kantiano

é claro: a história se ocupa da narrativa dos fenômenos da "liberdade da vontade" (08: 17). Portanto, temos de considerar que Kant pressupõe aqui a solução, e não apenas a antítese, da "Terceira antinomia"[22]. Seja como for, importa ressaltar que a condição de possibilidade da história filosófica assenta não em uma ou outra das afirmações que se opõem na referida antinomia, mas sim no ponto de vista de uma legalidade da natureza que não aquela oferecida pela causalidade natural[23].

Conforme mencionei acima, a possibilidade da exposição da história de maneira sistemática pressupõe que se assuma a perspectiva de um "propósito da natureza" para a espécie humana. Ou seja, não é à unidade de regras fornecidas pelo entendimento que Kant se reporta ao afirmar que a multiplicidade sem propósito das ações humanas pode ser remetida a uma regra de unidade. Isto é, não é da perspectiva da determinação dos fenômenos segundo a lei da causalidade que a exposição sistemática da história se faz possível. A legalidade da natureza

---

[22] A narrativa histórica é a narrativa dos fenômenos da liberdade da vontade (IaG, AA 08: 17). Como produtos de uma causalidade livre, as ações humanas podem ser consideradas como determinadas por uma causalidade que escapa às leis universais da natureza. Porém, como efeitos no mundo empírico, como acontecimentos naturais (como fenômenos, mesmo que fenômenos da liberdade da vontade), as ações humanas estão também, mas de outro ponto de vista, sujeitas às leis universais da natureza (cf. 08: 17).

[23] Diante deste problema, Friedrich Kaulbach propõe que o conceito de "probabilidade" seria a categoria (sucedânea da categoria de causalidade) que unificaria o agregado de fenômenos da experiência histórica. Segundo ele, o conceito de probabilidade permitiria conciliar a exigência de regularidade sob leis (implícita na ideia de que as ações humanas estão sob leis universais da natureza) com o pressuposto de que as ações humanas são fenômenos que têm em sua origem uma causalidade livre, cf. KAULBACH, F. "Welche Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie". Diferentemente de Kaulbach, no entanto, entendo que a regularidade sob leis exigida pela ideia de história se encontra na teleologia da natureza de Kant e seu necessário caráter heurístico e regulativo (cf. capítulos 3 e 4).

segundo a qual se faz possível remeter a multiplicidade dos fenômenos da liberdade humana a um princípio de unidade, e que permite a exposição sistemática da história, é de ordem *teleológica*. Kant não se refere à categoria de causalidade (ou de probabilidade[24]) para pensar a "determinação" dos fenômenos da liberdade da vontade por leis naturais, mas à ideia de um "propósito da natureza" (IaG, AA, 08: 17). A partir deste ponto de vista, Kant pretende considerar o desenvolvimento histórico humano *como se* correspondesse a um fim da natureza, como ficará claro na formulação da Primeira Proposição da *Ideia de uma história universal*.

Parte da dificuldade em compreender a ideia kantiana de história reside em nas dificuldades de interpretação da relação entre lei da natureza e liberdade humana. Veremos que, no contexto da filosofia da história, assim como no contexto da filosofia kantiana do organismo, a noção de lei da natureza pressupõe uma representação teleológica de natureza, distinta, portanto, da noção de natureza formulada na Analítica Transcendental da *Crítica da razão pura*, i.e., natureza como "encadeamento dos fenômenos, quanto à sua existência, segundo regras necessárias, isto é, segundo leis" (KrV A 216/B 263). Procurei me referir de passagem à solução da "Terceira antinomia" para contrapor--me à leitura usual de que a afirmação do caráter numenal da causalidade pela liberdade (condição da solução da antinomia) implicaria na filiação à tese de que somos livre *apenas* no mundo numênico. Ora, como se sabe, a idealidade da liberdade é afirmada visando salvar a possibilidade de que no *mundo fenomênico* sejamos, ao mesmo tempo, mas sob pontos de vistas diferentes, *livres e não livres* (cf. KrV A 532-77/B 560-87).

[24] Como sugere Kaulbach, cf. nota acima.

Assim, para Kant, a história humana não é senão o resultado cumulativo do uso que as sucessivas gerações humanas fizeram e fazem de sua liberdade prática (cf. MAM 08: 115), liberdade cuja possibilidade fica ao menos salvaguardada de contradição dada a solução da "Terceira antinomia".

Outra das dificuldades de interpretação relacionadas à abertura da *Ideia de uma história universal* vincula-se ao exemplo escolhido para ilustrar a questão da possibilidade de remissão dos fenômenos da liberdade à regularidade de leis (teleológicas) naturais. Kant se reporta a fenômenos estatísticos tais como o número de casamentos e nascimentos. Segundo ele, a influência da liberdade da vontade sobre os casamentos e nascimentos levaria a crer que eles não estão submetidos a regras que permitam prever seu comportamento (cf. IaG, AA 08: 17). No entanto, as estatísticas concernentes a tais acontecimentos mostrariam que eles ocorrem com certa regularidade e constância, "do *mesmo modo* que as inconstantes variações atmosféricas, que não podem ser determinadas de maneira particular com antecedência, no seu todo não deixam, todavia, de manter o fluxo dos rios e outras formações naturais num curso uniforme e ininterrupto" (08: 17, grifo meu).

A analogia sugerida equipara, de um lado, a influência da livre vontade dos seres humanos sobre os casamentos com a inconstância das variações atmosféricas e, de outro, a regularidade estatística dos primeiros com o curso uniforme e ininterrupto do fluxo dos rios etc.

A meu ver, parte da dificuldade de compreensão desta passagem reside nesta confusão entre os domínios dos fenômenos atmosféricos e o das ações livres, que a escolha dos exemplos parece sugerir. A analogia tem, portanto, um limite claro, pois a indeterminação causal própria à inconstância das variações

atmosféricas pode, em princípio, vir a ser superada conforme progride a ciência da meteorologia. Diferentemente, a indeterminação (do ponto de vista da causalidade natural) própria às ações humanas é, em última instância, insuperável, posto que decorre do fato de as ações humanas serem determinadas por uma causalidade livre.

Ou seja, Kant parece equiparar estatística sociológica (cujos eventos que procura sistematizar, as ações humanas, têm na origem a causalidade pela liberdade) e regularidade meteorológica (cujos eventos são determinados pela lei da causalidade e podem ser explicados de maneira meramente mecânica), confundindo dois domínios que, por princípio, deveriam ser tratados separadamente. Assim como na primeira dificuldade de interpretação mencionada acima, esta confusão de domínios pode levar o intérprete ao equívoco de considerar que a possibilidade de ordenação sistemática da história pressuponha a tomada de partido pelo ponto de vista do determinismo da causalidade natural.

Com efeito, ao longo do texto de Kant ficará claro que há mais coisas em jogo quando tratarmos da possibilidade do ajuizamento da natureza como um sistema de fins (cf. 1.4). O fato de as variações atmosféricas (apesar de sua inconstância, e ainda que, com o progresso da meteorologia, esta inconstância possa ser reduzida a séries extremamente complexas de leis empírico-causais que expliquem mecanicamente o comportamento das chuvas e intempéries) manterem o fluxo dos rios e demais formações naturais num curso uniforme e ininterrupto leva o investigador da natureza a pressupor que há aí uma relação de meios e fim, como se as variações atmosféricas tivessem sido ordenadas *com o fim* de manter a uniformidade e constância

de tais formações naturais. Do mesmo modo, a relação entre a multiplicidade aparentemente sem regra dos casamentos e a constância com que, considerados em conjunto, eles acontecem leva o historiador filósofo a pressupor aí uma relação conforme a fins. É este afinal o objetivo de Kant nessa Introdução da *Ideia de uma história universal*: chamar atenção para a necessidade de pressuposição de uma ordenação teleológica no domínio humano e no metereológico.

Conforme mencionado na Introdução deste livro, a *Ideia de uma história universal* é frequentemente acusada de dogmatismo[25]. Não é incomum que se recrimine Kant por recorrer a noções teleológicas cujo uso nos limites de sua filosofia crítica só seria devidamente investigado e estabelecido seis anos depois, quando da publicação da *Crítica da faculdade do juízo*. Diferentemente, procurarei sugerir agora que a *Ideia* se articula segundo duas noções cujo uso crítico já havia sido estabelecido na *Crítica da razão pura*, a de sistematicidade e de conformidade a fins da natureza. Mostrando isso, além de rebater a acusação de dogmatismo, corroboro minha tese de que a ideia de história como progresso da humanidade em direção ao desenvolvimento completo das disposições naturais humanas é justificada por Kant a partir do interesse teórico da razão (formulado já na primeira *Crítica*).

Nas duas partes do "Apêndice à dialética transcendental" da *Crítica da razão pura*, ao tratar da utilidade positiva das ideias da razão, Kant se ocupa da necessidade racional de ordenação sistemática do conhecimento da natureza. Segundo

---

[25] MEDICUS, F. *Kants Philosophie der Geschichte*, p. 9; WEYAND, K. *Kants Geschichtsphilosophie*, p. 38 e 177; YOVEL, Y. *Kant and the philosophy of history*, p. 154-157.

ele, por sua própria natureza, a razão tende a buscar um "todo do conhecimento" (KrV A 645/B 673). O problema é que as múltiplas séries empíricas, constituídas conforme o investigador da natureza relaciona os acontecimentos naturais segundo a lei da causalidade, não apresentam por si mesmas uma unidade que possibilite a sua ordenação em um sistema. Embora a razão aspire a um todo do conhecimento da natureza, este todo não pode ser um objeto do conhecimento. Ou seja, apesar de podermos vir a conhecer uma multiplicidade sem fim de séries empíricas por meio do uso do entendimento, estas séries não nos dão a conhecer a natureza como um todo unitário e sistemático. Por isso o entendimento não pode satisfazer a exigência racional pela unidade da natureza em um todo sistemático. Para satisfazer o seu interesse pela instituição desse todo, a razão *pressupõe* que a natureza possa ser assim ordenada, sem que isso implique que possamos *conhecer* esse todo (já que a natureza em sua totalidade não é um objeto da experiência possível).

O pressuposto de que podemos expor a multiplicidade de séries e leis empíricas *como se* ela formasse um todo do conhecimento é admitido por Kant na qualidade de um princípio regulativo da investigação empírica. O que justifica a admissão dessa hipótese heurística é o próprio interesse teórico-especulativo da razão pela unidade sistemática do conhecimento da natureza (cf. A 644/B 672). Trata-se de um princípio regulativo, admitido como ficção heurística, que visa atender ao interesse teórico-especulativo da razão pela unidade da multiplicidade das séries empíricas e que não determina nada no objeto ao qual se refere (o objeto imaginário de um todo da natureza).

As três ideias transcendentais (psicológica, cosmológica e teológica) são alguns dos casos da atividade regulativa da

razão na ordenação do material empírico constituído pelo entendimento[26]. Todas elas pressupõem que a diversidade das séries empíricas (dos fenômenos da experiência interna, dos fenômenos da experiência externa e de toda a experiência possível, respectivamente) possa ser ordenada segundo uma unidade, a qual, entretanto, por definição, enquanto unidade *meramente projetada*[27] (a unidade da alma como substância, a unidade de um primeiro começo do mundo e a unidade de toda a experiência possível), não é encontrável efetivamente na experiência possível[28].

---

[26] Além das ideias transcendentais, Kant se refere a outros princípios regulativos da unidade sistemática exigida pelo interesse teórico da razão: os princípios da "homogeneidade", "especificação" e "continuidade das formas" empíricas da natureza (KrVA 651-664/B 679-692); a máxima segundo a qual deve-se sempre buscar uma unidade das forças da natureza em uma "*força fundamental*" (KrV A 649/B 677); e a máxima segundo a qual "é totalmente impossível *demonstrar* que uma disposição da natureza, seja ela qual for, não tenha qualquer finalidade", i.e., que "tudo no animal tem a sua utilidade e sua intenção boa" (A 688/B 716).

[27] "Os conceitos da razão [...] são meras ideias e não têm, evidentemente, objeto algum em qualquer experiência [... mas] são pensados de modo meramente problemático, para fundar em relação a eles (como ficções heurísticas) princípios regulativos do uso sistemático do entendimento no campo da experiência" (KrV A 771/B 799).

[28] "Tomando as ideias como princípio, vamos *primeiramente* ligar (na psicologia), ao fio condutor da experiência interna, todos os fenômenos [...] do nosso espírito *como se* este fosse uma substância simples, que existe com identidade pessoal [...]. *Em segundo lugar* (na cosmologia), temos de procurar as condições dos fenômenos naturais, tanto internos quanto externos [...], *como se* fosse infinita em si e sem um termo primeiro ou supremo, muito embora não se possa negar que, exteriormente a todos os fenômenos haja fundamentos primeiros, meramente inteligíveis, desses fenômenos, mas sem nunca os podermos integrar no conjunto das explicações naturais, porque não os conhecemos. Por fim, e em *terceiro lugar* (em relação à teologia), devemos considerar tudo o que possa alguma vez pertencer ao conjunto da experiência possível, *como se* esta constituísse uma unidade absoluta [...], *como se* o conjunto de todos os fenômenos (o próprio mundo sensível) tivesse, fora da sua esfera, um fundamento supremo [...], ou seja, uma razão originária, criadora [...] *como se* os próprios objetos proviessem deste protótipo de toda a razão" (A 672/B 700).

Na *Crítica da razão pura*, Kant mostra que o interesse teórico-especulativo da razão pela unidade sistemática da natureza nos remete, por sua vez, à necessidade do encadeamento da natureza segundo nexos teleológicos. Kant sustenta que não podemos representar a ideia de uma unidade sistemática da natureza senão atribuindo a esta ideia um objeto pensável, que se põe como mero foco imaginário (admitido como mera hipótese heurística). A ideia de uma inteligência suprema, isto é, Deus, cumpre esse papel. Assim, "o interesse *especulativo* da razão impõe a necessidade de considerar a ordenação do mundo *como se* brotasse do propósito de uma razão suprema", de modo que a mais alta unidade sistemática possa ser alcançada (A 687-8/B 715-6)[29].

Indiquei mais acima que, segundo Kant, o conjunto dos fenômenos da liberdade humana não apresenta nenhum propósito ou unidade racional próprios. O curso da história tomado em si mesmo é "confuso e sem regra" (IaG, AA 08: 17), "absurdo" (08: 18), "entretecido de tolice, capricho pueril [...] maldade infantil e vandalismo" (08: 17). Por isso, o material empírico sobre o qual o historiador filósofo se debruça é caracterizado por Kant como um "agregado sem plano" (08: 29). Cabe ao filósofo encontrar um fio condutor racional (isto é, projetar de maneira *a priori* uma unidade) a partir do qual a história possa ser exposta como um sistema. Portanto, o tipo de operação que o historiador filósofo realiza com o conjunto dos fenômenos da liberdade humana parece ser da mesma ordem que aquele do investigador da natureza com o material composto pelas múltiplas séries empíricas particulares.

---

29 As duas noções mencionadas (unidade sistemática e ordenação teleológica da natureza) serão desenvolvidas em detalhe no capítulo 3.

Assim, ao menos nos termos em que é justificada no texto de 1784, a ideia de história é um caso do uso regulativo da razão, aplicado ao campo dos fenômenos da liberdade da vontade humana. *A ideia* de história visa expor o agregado desconexo da multiplicidade dos fenômenos da liberdade da vontade segundo um ponto de vista que possibilite a sua ordenação sistemática, assegurando assim à história humana a maior inteligibilidade possível. Por isso, pode-se afirmar que o interesse teórico-especulativo da razão pela inteligibilidade deste conjunto de objetos específicos (os fenômenos da liberdade humana) justifica a "tentativa filosófica de elaborar a história universal do mundo" (08: 29). Segundo entendo, é a mencionada tendência natural da razão à constituição de uma "*sistemática* do conhecimento", tendência a considerar o "encadeamento [das leis empíricas] a partir de um princípio" (KrV A 645/B 674), que justifica a exposição do curso da história humana "segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais" (IaG, AA 08: 29).

Ainda assim, esta interpretação não é ponto pacífico. Há quem afirme que se a filosofia da história apresentada na *Ideia de uma história universal* se justificasse apenas como um caso do uso regulativo das ideias da razão seria preciso concluir que Kant aplicou incorretamente o "método regulativo", incorrendo no erro dogmático de impor arbitrariamente fins à natureza. A história filosófica seria, por isso, um "erro dogmático de Kant [...] pela aplicação incorreta da teoria do uso regulativo das ideias"[30].

Joel Klein, por exemplo, sustenta que, dada a impossibilidade da refutação ou confirmação das proposições que constituem a aplicação da ideia de história aos conhecimentos

[30] KLEIN, J. "Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia kantiana", p. 175.

históricos particulares, o entendimento não pode desempenhar nenhum controle sobre a atividade da razão. Segundo Klein, este controle da atividade da razão seria a contraparte necessária do método regulativo exposto no "Apêndice à Dialética Transcendental" e Kant o teria negligenciado na *Ideia de uma história universal*[31]. Tuto indica, entretanto, que esta interpretação se apoia numa compreensão questionável do papel atribuído por Kant ao uso regulativo das ideias da razão. Isto porque, segundo Kant, a ideia de unidade sistemática tem de ser pressuposta *a priori* e de maneira *indeterminada* e não cabe ao entendimento nenhum papel de "controle" sobre a atividade da razão. Ao invés disso, o papel desempenhado pelo entendimento consiste em, através da via empírica, buscar preencher a unidade sistemática pressuposta racionalmente e de maneira *a priori* pela razão (KrV A 693/B 721). Dada a indeterminação da ideia de unidade sistemática pressuposta pela razão, cabe ao entendimento tão somente preenchê-la com determinações empíricas.

Penso que é exatamente este método do uso regulativo das ideias da razão que Kant aplica na *Ideia de uma história universal*. Uma vez pressuposta a ideia indeterminada de que a história pode ser concebida como um sistema unitário passa-se a buscar, pela via empírica, sua determinação particular. É preciso preencher a ideia indeterminada de progresso humano como fim da natureza com conteúdos determinados. Então, descobre-se pela "*observação* [...] do jogo da liberdade da vontade humana" que se pode reconhecer na história um desenvolvimento

[31] Klein afirma que "*os conhecimentos empíricos são a pedra de toque* da verdade da unidade sistemática" ("Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia da história kantiana", p. 175). Mas, segundo entendo, se fosse assim, a unidade sistemática não seria uma unidade projetada de maneira *a priori*, mas, inversamente, resultado de mera indução a partir de dados empíricos.

continuamente progressivo das disposições naturais humanas (IaG, AA 08: 17, grifo meu). Avançando na determinação da ideia, a investigação empírica permite encontrar um dado particular da natureza humana que preenche a unidade sistemática histórica projetada, qual seja, a insociável sociabilidade. A insociável sociabilidade, dado antropológico que reside "manifestamente na natureza humana" (cf. 08: 20), é o meio de que se serviria a natureza para a realização do seu fim. Além da insociável sociabilidade, o progresso das instituições jurídicas é outro dado empírico verificável que preenche a ideia do desenvolvimento progressivo das disposições humanas, pois, como indica Kant, pela observação "descobrimos um curso regular de aperfeiçoamento da constituição política em nossa parte do mundo", desde os gregos, passando pelos romanos, pelos bárbaros e chegando até nós (08: 29).

Com isso, temos delineados os meios conceituais a partir dos quais Kant justifica a tese da história como progresso em direção ao desenvolvimento completo das disposições e talentos da espécie humana. Não se trata, evidentemente, de um conhecimento, mas apenas de uma ideia pressuposta de maneira *a priori* com vistas a garantir unidade e inteligibilidade a uma multiplicidade que, de outro modo, seria mero agregado sem plano. É nesta justificação teórica que reside o caráter propriamente crítico da ideia de histórica filosófica kantiana tal qual formulada em 1784 na *Ideia de uma história universal.*

A pressuposição de que os fenômenos da liberdade humana podem ser ordenados sistematicamente *como se* mostrassem a realização de um propósito da natureza (o desenvolvimento progressivo das disposições originárias da espécie humana) justifica-se a partir da necessidade racional de ordenação sistemática dos conhecimentos empíricos. Representando

o mundo *como se* fosse produto de uma causa inteligente (representação que oferece à razão a perspectiva de ordenação teleológica da natureza) podemos atender à necessidade da razão de ordenar a natureza como um todo unitário. A unidade suprema da razão é a unidade de um todo teleológico. O historiador filósofo não faz mais do que aplicar essa representação teleológica ao domínio dos fenômenos da liberdade humana, considerando-os *como se* fossem ordenados de acordo com um fim da natureza, o desenvolvimento completo das disposições naturais humanas originárias.

1.3 O curso da história: desenvolvimento das disposições naturais originárias, insociável sociabilidade e ordem jurídica

Reconstruirei agora o percurso argumentativo da *Ideia de uma história universal*, com a intenção de chamar atenção para o conteúdo das teses que a compõem. Alguns dos temas apresentados aqui são retomados por Kant em outros escritos e os problemas principais a eles relacionados (a noção mesma de desenvolvimento das disposições originárias voltadas ao uso da razão, o modo como as ideias do direito público figuram na filosofia da história kantiana e a relação entre progresso jurídico e progresso moral) serão desenvolvidos apenas na Segunda Parte deste livro.

Como indiquei anteriormente, a *Ideia de uma história universal* é composta de nove proposições. As primeiras sete desenvolvem o conteúdo da ideia de história, enquanto as proposições oito e nove retomam a questão da legitimidade do projeto de redação de uma história universal da humanidade. Por fim, a Nona Proposição introduz também a questão da utilidade

prático-moral da exposição sistemática da história, que será abordada na próxima seção.

A Primeira Proposição recorre à máxima teleológica segundo a qual "todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas[32] <*sind bestimmt*> a um dia se desdobrar <*auswickeln*> completamente e conforme a um fim" (IaG, AA 08: 18). Kant aqui toma partido pela teoria biológica da epigênese (cf. KU, AA 05: 423-424), que, no século XVIII, era alvo de intenso debate nos meios científicos europeus e opunha-se às teorias biológicas da pré-formação individual[33]. *Grosso modo*, a teoria

---

[32] A noção de *destinação* <*Bestimmung*> tem um papel central na teleologia da natureza kantiana. Primeiramente, esta noção assume uma conotação biológico-natural. Os seres naturais estão destinados <*sind bestimmt*> a desdobrar todas as suas disposições naturais. A destinação dos seres naturais em geral (isto é, tanto os seres humanos quanto dos animais não capazes do uso da razão) corresponde ao desdobramento completo de suas disposições originárias e Kant se refere a ela como "destinação animal" (Refl 1523, AA 15: 895; cf. também MAM 08: 116-8, nota) ou "destinação física" (Anth, AA 07: 325). Em segundo lugar, no contexto da espécie humana, a ideia de destinação assume conotação racional-prática e, sobretudo, moral. A destinação da espécie humana corresponde ao desenvolvimento de suas disposições naturais voltadas para o uso da razão (cf. IaG, AA 08: 18) e ela seria, segundo Kant, uma "destinação moral" (MAM, AA 08: 118; RGV, AA 06: 50, 60; KpV 05: 122). Importa ressaltar que a destinação natural dos seres vivos não racionais (a destinação animal ou física) é um processo fechado (compreendendo geração, crescimento e morte) alcançado por cada indivíduo, enquanto a destinação racional ou moral daquele ser vivo dotado de razão, isto é, do ser humano, é um processo aberto (que pressupõe o desenvolvimento de capacidades racionais, a transmissão do legado cultural e que se prolonga indefinidamente). Entre os seres humanos, apenas a espécie, numa série indefinida de gerações, pode alcançar a sua destinação. A destinação dos seres vivos não racionais é alcançada por instinto, enquanto a destinação do ser humano pressupõe um fazer de si mesmo, isto é, pressupõe o uso da razão enquanto capacidade de determinar a vontade (Anth, AA 07: 321).

[33] A teoria da pré-formação individual afirmava que cada indivíduo é gerado com todas as estruturas e propriedades que se encontram no indivíduo adulto. A vida consistiria apenas no processo de crescimento destas estruturas, as quais se encontrariam dadas em miniatura desde o embrião (no caso do ser

da epigênese defende que no momento da criação cada espécie de seres vivos (plantas e animais) foi dotada de disposições (órgãos internos e externos, estruturas fisiológicas, etc.) naturais constantes. A vida de cada ser vivo consistiria no processo de desdobramento <*Auswickelung*> dessas disposições originárias ao longo do tempo. O fato de certos indivíduos partilharem das mesmas disposições e serem capazes de, reproduzindo-se, legarem-nas a descendentes férteis faria deles indivíduos de uma mesma espécie. No momento da geração, as disposições originárias da espécie seriam transmitidas ao novo indivíduo e o processo teria início novamente.

Tal qual defendida por Kant, a máxima teleológica formulada na Primeira Proposição da *Ideia* deve ser entendida como um princípio regulativo da investigação científica. O princípio não é extraído da experiência dos objetos (e nesse sentido não é constitutivo da experiência que temos dos objetos), mas apenas "confirmado, tanto pela observação externa quanto pela interna ou anatômica" (IaG, AA 08: 18). Trata-se somente de um princípio admitido racionalmente (e confirmado, não provado, pela observação empírica) para que se possa alcançar a unidade de "uma natureza regulada por leis", de modo que uma "indeterminação desconsoladora [não] tome o lugar do fio condutor da razão" (08: 19). Efetivamente, no final da Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura*, Kant já havia discutido esta máxima dos fisiólogos e demais investigadores das recentes ciências da vida orgânica, no contexto da doutrina do uso

humano, por exemplo, defendia-se que haveria no espermatozoide uma espécie de homúnculo que cresceria até a constituição do indivíduo adulto). Cf. MCLAUGHLIN, P. *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*, cap. 1.

regulativo das ideias e dos princípios de ordenação teleológica da natureza (cf. KrV A 687/B 715).

Da Segunda até a Sétima Proposição temos a aplicação do princípio teleológico exposto acima à espécie humana. Os seres humanos são dotados de certas disposições que os diferem de todas as demais espécies de seres vivos conhecidos: as disposições naturais originárias voltadas ao uso da sua razão. O fato de possuírem razão ou, mais precisamente, o fato de serem aptos a desenvolver a capacidade de fazer uso da razão, distingue o processo de desenvolvimento <*Entwicklung*> das disposições naturais dos seres humanos do processo de desdobramento <*Auswicklung*> das disposições das demais espécies de seres vivos[34].

As disposições naturais dos animais não aptos ao desenvolvimento da razão desdobram-se completamente em cada indivíduo e, portanto, a destinação do indivíduo e a da espécie coincidem perfeitamente. O desenvolvimento completo das disposições naturais humanas voltadas para o uso da razão só pode ser alcançado pela espécie como um todo (cf. IaG, AA 08: 18). O motivo é que a razão é uma capacidade que precisa de "tentativas e ensinamentos para progredir, aos poucos, de um grau de inteligência a outro" o que só se realiza em "uma série talvez indefinida de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes" (08: 19). Além de definir a espécie em sua totalidade como a portadora da possibilidade de realização da destinação dos seres humanos, esta peculiaridade do desenvolvimento das disposições naturais racionais define um dos traços característicos

[34] Sobre a distinção entre o processo de desdobramento <*Auswicklung*> das disposições animais ou físicas e o processo de desenvolvimento <*Entwicklung*> das disposições racionais ou morais, cf. capítulo 9, seção 1.

da filosofia da história kantiana: a ideia de que o processo de desenvolvimento histórico pressupõe a ideia de transmissão do legado cultural[35]. O aspecto cultural do desenvolvimento das disposições naturais racionais, isto é, o fato da razão ser uma faculdade que precisa ser desenvolvida, cultivada, faz com que cada nova geração tenha de percorrer novamente (aprender de novo) todo o processo cultural trilhado pelas gerações anteriores para que a espécie possa progredir de um grau de desenvolvimento a outro.

Note-se que "razão" é definida inicialmente de maneira bastante ampla, como "capacidade de ampliar as regras e propósitos do uso de todas as suas [da humanidade] forças muito além do instinto natural" (IaG, AA 08: 18). Não obstante, já se mostra nesta definição o significado prático que assume o curso da história humana enquanto desenvolvimento da capacidade de fazer uso da razão. Ele diz respeito ao desenvolvimento da capacidade humana de ampliar sua existência para além do instinto natural. A Terceira Proposição mostrará de maneira mais clara que devemos entender a razão sobretudo em seu sentido prático, pois Kant se refere à "razão e a liberdade da vontade que nela se funda" (08: 19). Num primeiro momento, menciona-se a dimensão técnica e pragmática da razão. Em função de sua própria natureza enquanto criatura animal, os seres humanos tiveram de desenvolver suas disposições racionais com o propósito da "obtenção dos meios de subsistência [...], [d]a conquista da segurança externa e da defesa" bem como da obtenção de "todos os prazeres que podem tornar a vida agradável" e da "prudência" (08: 19) . Por fim, menciona-se também a dimensão propriamente moral da noção de razão, pois também "a bondade

[35] Cf. adiante capítulo 9, seção 2.

de sua vontade" e a "perfeição interna do modo de pensar" tiveram de ser desenvolvidas pela espécie humana (08: 19).

E isso confirma a ideia apresentada na seção 1.1, segundo a qual a destinação da espécie humana compreende o desenvolvimento daquelas três ordens de disposições voltadas para o uso da razão, a disposição técnica (que capacita os seres humanos à busca pela subsistência, segurança e defesa), a pragmática (pela qual eles desenvolvem suas habilidades sociais e aprendem a agir com prudência) e a moral (pela qual desenvolvem a bondade da vontade e perfeição do modo de pensar, isto é, a disposição subjetiva de agir conforme ordena a lei objetiva prática).

Deve-se ressaltar que Kant insiste que são os próprios seres humanos que proporcionam a si mesmos o processo de desenvolvimento das disposições naturais racionais da espécie. A participação da espécie em qualquer eventual "felicidade" ou "perfeição" futuras não será senão fruto do trabalho e esforço das sucessivas gerações, "inteiramente sua própria obra", "mérito exclusivo seu" (IaG, AA 08: 19-20). Com isso, Kant indica o modo como se devem interpretar as noções de "natureza" e de "fim da natureza". Quanto à primeira, não se trata de uma instância divina dotada de poder sobre-humano a desenvolver a história a despeito da liberdade dos indivíduos[36]. Apesar de tratar-se efetivamente de uma instância a que Kant atribui uma série de atributos antropomórficos (vontade, saber, utilização de meios para atingir fins etc.) (cf. 08: 19-24), a interpretação da ideia de natureza no contexto das máximas teleológicas introduzidas na *Crítica da razão pura* deve levar a moderar a

---

[36] Tal como entende BRANDT, R. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, p. 217-221. Esta interpretação foi defendida também por MEDICUS, F. *Kants Philosophie der Geschichte*, p. 33-34 e por WEYAND, K. *Kants Geschichtsphilosophie*, p. 106.

pretensão cognitiva ou epistemológica a ela associada: trata-se tão somente de uma ficção heurística elaborada com a pretensão de garantir inteligibilidade e sistematicidade ao conjunto de fenômenos da liberdade humana[37]. Quanto à segunda, apesar de Kant descrever o progresso histórico como um "fim da natureza", esse progresso não é senão fruto do exercício da liberdade dos seres humanos (cf. MAM, AA 08: 115) e todo o desenvolvimento pelo qual a espécie passou (e porventura passará) foi (e será) alcançado "por meio de seu trabalho" (IaG, AA 08: 20, cf. também MAM, AA 08: 118; Anth, AA 07: 324).

Consideremos agora outro elemento fundamental da história filosófica desenvolvido na *Ideia de uma história universal* e retomado em todos os outros escritos sobre história publicados por Kant: a concepção de que o *antagonismo* entre os indivíduos opera como o meio do desenvolvimento político da humanidade.

Como acabamos de ver, as disposições naturais humanas são de tal modo talhadas que oferecem as condições para que os seres humanos, por meio de sua própria atividade,

---

[37] Evidentemente, a figura metafórica de uma natureza dotada de atributos antropomórficos não se confunde com a natureza *materialiter spectata*, "conjunto de todos os fenômenos" (KrV B 163), nem com a natureza *formaliter spectata*, "encadeamento dos fenômenos, quanto à sua existência, segundo regras necessárias, isto é, leis" (KrV A 216/B263), estabelecidas na "Analítica transcendental" da *Crítica da razão pura*. O Apêndice à Dialética Transcendental da primeira *Crítica* justifica a *pressuposição* de que a natureza foi ordenada por uma inteligência suprema como a única maneira de a razão alcançar a aspirada máxima unidade sistemática do conhecimento empírico. Daí Kant afirmar naquele contexto que "sabedoria e [...] providência da natureza ou [...] sabedoria divina [... são] expressões sinônimas; preferimos mesmo a primeira expressão, na medida em que se trata da razão meramente especulativa, porque modera a nossa pretensão de afirmar mais do que estamos autorizados e, ao mesmo tempo, reconduz a razão ao seu próprio campo, a natureza" (KrV A 701/B 729).

desenvolvam as suas potencialidades racionais. A Terceira Proposição mencionava o fato de os seres humanos, diferentemente de outros seres vivos, não serem dotados de características físicas que lhes possibilitem alcançar o fim da autoconservação de maneira meramente instintiva (cf. IaG, AA 08: 19-20). Desprovido dos "chifres do touro", das "garras do leão" ou dos "dentes do cachorro", somente dotado de mãos, os seres humanos tiveram de, através de seu trabalho, elevar-se da rudeza de sua natureza até a "máxima destreza" de sua racionalidade (08: 19). Assim como estas propriedades físicas incitam os seres humanos ao desenvolvimento da razão, também um certo dado antropológico opera no mesmo sentido. Trata-se da insociável sociabilidade humana, isto é, a "tendência [dos seres humanos] a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade" (08: 20). Segundo Kant, o "antagonismo" é "o meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições" (08: 20). Ele é o mecanismo natural básico por meio do qual a espécie desenvolve suas disposições em direção à sua destinação (cf. IaG, AA 08: 20-22; ZeF, AA 08: 360-368; TP, AA 08: 310-312; Anth, AA 07: 322).

A noção de que o antagonismo entre os seres humanos em sociedade opera no sentido de promover o desenvolvimento das potencialidades humanas não é propriamente uma novidade kantiana. A expressão "insociável sociabilidade" parece remontar a Montaigne[38] e aos primórdios do liberalismo, mas

[38] "Não há nada tão insociável e sociável quanto o ser humano: um pelo seu vício, outro por sua natureza", MONTAIGNE, M. E. "De la solitude", *Essais*. Paris: Impremerie nationale Èditions, 1988, v. 1, p. 388.

assume uma relevância central na filosofia prática kantiana[39]. Enquanto animal dotado da faculdade da razão e capaz de se fazer racional, o ser humano tende à socialização, isto é, o impulso à sociedade está contido nas disposições originárias humanas[40]. No entanto, este impulso natural à socialização assume uma qualidade insociável, já que a busca de cada um para que o outro não lhe seja superior dá lugar a um desejo injusto de adquirir superioridade sobre os demais, qualidade que Kant atribui à disposição para a humanidade (RGV, AA 06: 26-7)[41]. Com a intenção de não perderem sua superioridade sobre os demais, os indivíduos são levados a desenvolver os seus talentos, de tal modo que a insociável sociabilidade termina por servir "como móbil para a cultura", entendida como a promoção e desenvolvimento dos talentos humanos (06: 27): "sem aquelas qualidades da insociabilidade – em si nada agradáveis –, das quais surge a oposição que cada um deve necessariamente encontrar às suas pretensões egoístas, todos os talentos permaneceriam eternamente escondidos, em germe" (IaG, AA 08: 21).

A insociável sociabilidade está ligada a três paixões distintas, todas elas oriundas da vida em sociedade: a ânsia de honras <*Ehrsucht*>, a ânsia de dominação <*Herrschsucht*> e a ânsia de posse <*Habsucht*>. Para Kant, essas paixões são desejos de natureza social, isto é, "dirigem[-se] propriamente apenas

---

[39] Cf. WOOD, A. "Unsociable Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics", In: *Philosophical Topics,* v. 19, n. 1, p. 325-351, 1991.

[40] Por vezes, Kant localiza a insociável sociabilidade na disposição *pragmática* dos seres humanos (cf. Anth, AA 07: 322), por outras, na sua disposição para a *animalidade* ou disposição *técnica* (cf. RGV, AA 06: 26). O que talvez explique essa oscilação é o fato de que Kant oscila também com relação à sede da inclinação humana para a vida em sociedade, na *Antropologia* ela é localizada na disposição *pragmática*, enquanto na *Religião*, na disposição para a animalidade.

[41] A "disposição para a humanidade" da *Religião* corresponde à "disposição pragmática" da *Antropologia*.

aos seres humanos, e também apenas por eles podem ser satisfeitas" (Anth, AA 07: 269). Por isso, ainda que tenham uma origem autointeressada[42] e apontem para o isolamento do indivíduo, estas paixões necessitam da vida em comunidade para poderem ser satisfeitas. Daí Kant afirmar que o antagonismo, "despertando todas as forças do ser humano, o leva a superar a sua tendência à preguiça e, movido pela ânsia de honra, ânsia de dominação ou pela ânsia de posse, a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não *atura*, mas dos quais não pode prescindir" (IaG, AA 08: 21).

Na Quarta Proposição da *Ideia*, Kant ressalta a conformidade a fins que se verifica na insociável sociabilidade humana e, por isso, afirma que ela é "o meio de que a natureza se serve para realizar" o fim do desenvolvimento das disposições humanas. No entanto, cumpre mais uma vez enfatizar que não se deve hipostasiar a figura heurística da natureza que opera em conformidade a fins. O antagonismo social enquanto meio de que se serve a natureza para a realização de seu fim *não é causa* do desenvolvimento das disposições, e menos ainda o é a despeito da liberdade humana. É preciso entender a hipótese do progresso humano, e o papel da insociabilidade enquanto meio utilizado pela natureza para a promoção de seu "fim", no contexto do uso regulativo da ideia de história.

Uma vez admitida a ideia de que a história pode ser exposta na forma de um sistema que se apresenta como o desenvolvimento regular das disposições humanas, trata-se de encontrar dados que possam preencher a ideia. Descobre-se então

[42] Essas três paixões têm origem no amor de si <*Selbstliebe*>, em particular no desejo de ter em seu poder as inclinações dos outros seres humanos para poder dirigi-las e determiná-las segundo as próprias intenções (cf. Anth, AA, 07: 271).

que as inclinações egoístas dos indivíduos podem desempenhar esse papel. Enquanto se considera os indivíduos e suas intenções apenas em sua particularidade não se pode atribuir a eles nenhuma conformidade a fins, e o curso da história em seu todo aparece como uma multiplicidade desordenada. Mas, quando os consideramos da perspectiva da ideia de história como sistema, pode-se compreender que os seres humanos, ao exercerem sua liberdade individual, cada qual buscando seu propósito particular e sem atentar para o resultado coletivo de seus esforços, trabalham no sentido de desenvolver as potencialidades do todo da humanidade. A consideração do antagonismo social no quadro da ideia de história pensada como ordenada segundo um propósito da natureza permite a Kant afirmar que a insociável sociabilidade é o meio de que se serve a natureza para a realização do seu fim.

Indício claro de que não se deve interpretar o propósito da natureza como operando em detrimento da liberdade humana é o fato de que, se os seres humanos não intervêm racionalmente no mecanismo do antagonismo social, o seu resultado inicialmente positivo (despertar a humanidade da indolência e levar à saída da tutelagem dos instintos animais e ao desenvolvimento da razão) tende a ser anulado. Sem a necessária autocoação legal, o antagonismo terminaria por trazer abaixo o seu sentido civilizatório. Sem a instituição de uma ordem legal (isto é, sem a intervenção racional dos seres humanos sobre o antagonismo inicialmente sem leis do estado natural) que discipline os impulsos egoístas, a insociável sociabilidade terminaria por ter consequências danosas. Tal como Kant insiste em afirmar, o antagonismo é o meio para a realização do desenvolvimento das disposições humanas apenas “na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis” (IaG, AA 08: 20).

Com isso, chegamos ao terceiro elemento do curso da história explorado nas proposições da *Ideia de uma história universal*: a ideia de progresso político. A instituição de uma constituição civil perfeitamente justa é tomada como meta subalterna, embora indispensável, do progresso histórico, na medida em que, segundo Kant, somente neste contexto jurídico as disposições racionais humanas podem se desenvolver completamente (cf. IaG, AA 08: 22). Isto é, se o desenvolvimento completo das disposições é fim da natureza e se apenas no contexto de uma constituição civil perfeita as disposições podem se desenvolver completamente, então, a instituição de uma constituição civil perfeita também é fim da natureza.

Ao mesmo tempo, a ordem político-jurídica instaurada pela constituição civil em dado Estado só pode garantir o desenvolvimento dos cidadãos na medida em que ela mesma não estiver ameaçada exteriormente pelos demais Estados, de modo que "o problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa entre os Estados" (08: 24). Daí a formulação da Oitava Proposição, na qual Kant resume toda sua concepção de história:

> Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente na humanidade todas as suas disposições (IaG, AA 08: 27).

A insociável sociabilidade opera tanto na instituição da constituição civil quanto na instituição da ordem jurídica internacional (cf. IaG, AA 08: 24). No primeiro caso, Kant menciona o

fato de a liberdade sem leis dos selvagens levar o antagonismo entre os indivíduos a tal grau que termina por necessitá-los a instituir uma ordem legal, de modo a impedir que eles se destruam uns aos outros. A miséria que os seres humanos causam a si mesmos no estado de ausência de leis os coage "a abdicar de sua liberdade brutal e a buscar a tranquilidade e segurança numa constituição conforme leis" (08: 24). De maneira análoga, a insociabilidade entre os Estados, por meio da miséria causada pela guerra, ou ao menos pela necessidade de estar sempre de prontidão para ela, conduz os Estados a "sair do estado sem leis dos selvagens para entrar numa confederação de nações <*Völkerbund*> em que todo Estado, mesmo o menor deles, pudesse esperar sua segurança e direito não da sua própria força ou do seu próprio juízo legal, mas somente desta grande confederação de nações" (08: 24)[43].

Na *Ideia*, Kant não explicita por qual razão a constituição política perfeitamente justa (tanto interna quanto externamente) seria o estado mais adequado para o desenvolvimento das disposições naturais humanas. Entretanto, podemos encontrar indicações a esse respeito. Na Quinta Proposição, a constituição perfeitamente justa é definida como aquela que "permite a máxima liberdade e, consequentemente, um antagonismo geral de seus membros" (IaG, AA 08: 22). Ora, se a constituição civil perfeita é aquela que permite a máxima liberdade (em sentido negativo, liberdade de fazer tudo o que não faça injustiça ao

[43] Em outros textos Kant se refere à necessidade de que a instituição jurídica internacional seja mais do que uma mera federação, parecendo atribuir-lhe também características próprias de um Estado mundial, tal como a liberdade de promulgar leis coativas (cf. ZeF, AA 08: 357). No capítulo 10, seção 2, discuto a aparente oscilação de Kant entre a ideia de Estado de nações <*Völkerstaat*> e a de confederação de nações <*Völkerbund*>.

outro) e com isso "um antagonismo geral" entre os indivíduos e se, como vimos, o antagonismo entre os indivíduos é o mecanismo por meio do qual se dá o desenvolvimento dos talentos e disposições humanas, então, pode-se inferir, a constituição civil que permite o maior antagonismo entre os indivíduos é a que oferece as melhores condições para o desenvolvimento das disposições e talentos dos indivíduos.

Outro elemento vinculado à questão de por que a constituição civil justa oferece as condições unicamente sob as quais o desenvolvimento completo das disposições naturais humanas pode ser alcançado diz respeito à necessidade humana de coação e disciplina. Por meio da célebre imagem das árvores na floresta[44], Kant ilustra a ideia de que a vida em sociedade oferece a coação social necessária para que o antagonismo seja disciplinado e, com isso, direcionado para o desenvolvimento das disposições, neutralizando o efeito perverso da liberdade sem leis.

Se voltarmos à definição da boa constituição na Quinta Proposição, veremos que, por permitir a máxima liberdade dos cidadãos, ela propicia também a maior determinação e resguardo dos limites desta liberdade. "Apenas sob tal cerco, como é a união civil, as mesmas inclinações [egoístas] produzem o melhor efeito" (IaG, AA 08: 22). Assim, a posição de Kant é a de que a conjunção entre liberdade e coação, propiciada pelo ingresso no estado civil, oferece a condição mais propícia ao desenvolvimento das disposições naturais humanas. Apenas uma constituição civil que garanta estes dois elementos no mais alto grau oferece

[44] "Assim como as árvores num bosque, procurando roubar umas às outras o ar e o sol, impelem-se a buscá-los acima de si, e desse modo obtêm um crescimento belo e aprumado, as que, ao contrário, isoladas e em liberdade, lançam os galhos a seu bel-prazer, crescem mutiladas, sinuosas e encurvadas" (IaG, AA 08: 22).

as condições adequadas para o desenvolvimento completo das disposições originárias dos seres humanos.

Devemos notar que à noção de constituição justa desenvolvida pela *Ideia* falta o critério que passará a definir a justiça nos textos sobre direito, política e filosofia da história publicados por Kant ao longo da década de 1790. Em escritos como *Sobre a expressão corrente* (1793), *À Paz Perpétua* (1794), *Doutrina do direito* (1797) e *O Conflito das faculdades* (1798) a liberdade política ou jurídica deixa de equivaler meramente à autorização de se fazer tudo que se quiser contanto que não se faça injustiça a ninguém, passando também a incluir necessariamente "a faculdade de não obedecer quaisquer leis externas senão enquanto lhes puder dar o meu consentimento" (ZeF, AA 08: 350; cf. também TP, AA 08: 294-295). Desde então, Kant passa a definir a constituição política justa como *republicana*[45]. Com efeito, falta à *Ideia* essa noção de autolegislação pública e não há no texto nenhuma referência à constituição republicana. A posição de Kant parece aí muito mais próxima a uma concepção liberal de liberdade política ou jurídica do que daquela que caracterizará o republicanismo kantiano da década de 1790, a ponto de um autor como Noberto Bobbio afirmar que "a liberdade na qual se inspira sua [de Kant] concepção de direito, de Estado e de história não é a democrática [isto é, a republicana], mas a liberal"[46].

Além da ausência da ideia de constituição republicana, também a aposta kantiana em que o antagonismo entre os

---

[45] Republicana é a constituição "fundada, em primeiro lugar, segundo os princípios da *liberdade* dos membros de uma sociedade (enquanto seres humanos); em segundo lugar, em conformidade com os princípios da *dependência* de todos em relação a uma única legislação comum (enquanto súditos); e, em terceiro lugar, segundo a lei da *igualdade* dos membros (enquanto cidadãos)" (ZeF, AA 08: 349-50).

[46] BOBBIO, N. "Deux notions de la liberte dans la pensée politique de Kant", p. 117.

indivíduos levará ao desenvolvimento dos talentos e disposições da humanidade aponta para uma forte semelhança com teorias do liberalismo clássico[47] (em particular com a teoria da "mão invisível" de Adam Smith[48]). Estaria, portanto, correta a conclusão de Bobbio, segundo a qual Kant defende "uma concepção liberal de história (história como teatro dos antagonismos)", assim como uma "concepção liberal do direito (o direito como condição da coexistência das liberdades individuais)"[49]? Ou seja, poderiam as concepções kantianas de história, direito e política ser tomadas como estritamente liberais?

A meu ver essa interpretação é questionável, tanto para o caso restrito da *Ideia de uma história universal* quanto no que diz respeito à filosofia da história e à filosofia política kantiana como um todo[50]. Com relação à questão que me motiva por ora,

---

47 Segundo Bobbio, a "definição implícita de liberdade que se extrai do conjunto do seu [de Kant] sistema" seria "liberal" e não "democrática" ("Deux notions de la liberté dans la pensée politique de Kant", p. 112-113).

48 Cf. SMITH, A. *An Inquiry Into the Natural Cause of the Wealth of the Nations*, p. 423.

49 BOBBIO, N. "Deux notions de la liberté dans la pensée politique de Kant", p. 116.

50 A leitura meramente liberal da filosofia política (e da filosofia da história) kantiana tem sido recorrentemente questionada em tempos recentes. Distinguindo entre uma "época da natureza", na qual a natureza conduz o desenvolvimento dos talentos e disposições humanos, e uma "época da liberdade", a época da moralidade, que se iniciaria com o esclarecimento e na qual a razão e a liberdade conduziriam o desenvolvimento da humanidade, Allen Wood afirma o seguinte: "A filosofia política de Kant, ou a filosofia do direito, considerada por si mesma, é apenas uma versão do liberalismo clássico [...] Mas o pensamento político kantiano deve ser visto no contexto de sua filosofia da história. Embora o Estado aparentemente continue depois da paz com justiça ser alcançada, sua função na vida humana pertence propriamente apenas à primeira fase da história humana, à 'época da natureza'", à qual se segue a "época da liberdade", cuja "vocação história é difícil de reconciliar com o liberalismo clássico", pois "a tarefa da moralidade é unificar natureza e razão na cultura humana, produzindo uma comunidade racional sistemática de todos

é possível afirmar que, embora não se possa negar que a noção de liberdade política como autonomia pública esteja explicitamente ausente da *Ideia*, acreditamos que alguns de seus traços estão aí presentes e que, portanto, ao lado da concepção liberal de liberdade política se encontra (ao menos de maneira tácita) a concepção própria ao republicanismo kantiano. Indício disso seria o vínculo estabelecido por Kant entre constituição civil, esclarecimento e progresso histórico (cf. IaG, AA 08: 21 e 28).

Ao que me parece, a presença do esclarecimento no modelo de filosofia da história de Kant leva a consequências que transcendem o escopo da concepção liberal de política e permitem encontrar, já na *Ideia de uma história universal*, traços do republicanismo kantiano. Essas consequências também permitem matizar a sugerida identificação do papel atribuído à insociável sociabilidade no progresso histórico com a teoria smithiana da mão invisível.

Como vimos, nos termos da *Ideia*, a boa constituição é aquela que permite aos cidadãos o maior grau da liberdade, entendida como a autorização para se fazer tudo o que se deseja desde que respeitando a liberdade dos demais (isto é, liberdade negativa ou liberdade política no sentido liberal clássico) (IaG, AA 08: 22). Segundo Kant, aos governantes interessaria não limitar (pelo contrário, interessaria expandir) a liberdade civil porque impedir que o cidadão busque alcançar o seu bem privado de todas as formas que lhe agradem significa limitar a livre iniciativa, o que implica em prejuízo para todos os ofícios,

---

os fins humanos". A noção kantiana de moralidade como uma ética comunitária aponta, segundo Wood, para "um socialismo radical residindo no coração da ética kantiana" ("Unsocial Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics", p. 344). Ainda sobre o sentido comunitário ou social da ética kantiana e suas relações com o socialismo, cf. VAN DER LINDEN, H. *Kantian Ehtics and Socialism*, cap. 1.

em particular o comércio. A interferência na livre iniciativa levaria a um enfraquecimento das "forças do todo", isto é, das condições materiais e econômicas do Estado (08: 27). Kant considera que, em seu tempo, "os Estados se encontram numa relação tão artificial entre si que nenhum deles pode negligenciar a cultura interna sem perder em poder e influência diante dos outros" (08: 27). Entretanto, e é nisso que a concepção kantiana se diferencia da meramente liberal, Kant acredita que o *laissez-faire*, apesar de sua raiz econômica e ancoramento no interesse material dos governantes, termina por levar a implicações políticas mais amplas: para se garantir a livre iniciativa seria preciso conceder aos cidadãos liberdades civis que incluem a liberdade de consciência (de religião, sobretudo); com isso, o esclarecimento tenderia a se desenvolver e, assim, expandir-se-ia a influência da formação pública da vontade sobre as instituições políticas.

Para compreender isso, consideremos a passagem em que Kant vincula o surgimento do esclarecimento à ampliação da livre iniciativa:

> Se se impede o cidadão de procurar seu bem-estar por todas as formas que lhe agradem, desde que possam coexistir com a liberdade dos outros, tolhe-se assim a vitalidade da atividade geral e com isso, de novo, as forças do todo. Por isso, as restrições relativas à pessoa em sua conduta são paulatinamente retiradas e a liberdade universal de religião é concedida; e assim surge aos poucos [...] o *esclarecimento*, como um grande bem que o gênero humano deve tirar dos propósitos de grandeza egoísta de seus chefes, ainda quando estes só tenham em mente suas próprias vantagens (IaG, AA 08: 28).

Agora, lembremos que o célebre texto de Kant tomando partido na polêmica sobre "o que é o esclarecimento" foi

publicado no mesmo ano em que a *Ideia de uma história universal*. Nesse texto, Kant condiciona a possibilidade de um público esclarecer-se somente à exigência da liberdade de se fazer um uso público da razão, isto é, somente à liberdade de todo cidadão de expor sua opinião sobre questões de consciência (questões de religião, mas também questões de legislação) (cf. WA, AA 08: 38-41). Como é sabido, o reformismo político kantiano é inseparável desta noção de uso público da razão *(cf. WA, AA 08: 39; ZeF, AA 08: 381-386)*[51]. Se lembrarmos também que, na *Ideia de uma história universal*, Kant formula a prescrição de teor normativo segundo a qual o esclarecimento "tem de aos poucos ascender até os tronos e exercer influência mesmo sobre os princípios de governo" (IaG, AA 08: 28), poderemos ver que a noção de autolegislação pública não está tão distante do horizonte kantiano na década de 1780. Pois, se o esclarecimento tem de exercer influência sobre os princípios de governo e se ele pressupõe o uso público da razão, por meio do qual o público pode se manifestar sobre "o que há de errôneo nas instituições anteriores" (WA, AA 08: 39), então, no limite, uma constituição civil reformada segundo a influência do esclarecimento seria uma constituição à qual o público poderia dar o seu assentimento. O público pode e deve manifestar-se sobre o que há de errôneo nas instituições políticas; os governantes e as instituições políticas têm de estar abertos à influência do esclarecimento; logo, infere-se, essas instituições políticas tendem a ser instituições às quais o público poderia dar seu assentimento.

Sendo assim, creio ser possível afirmar que traços da concepção de liberdade política ou jurídica como autonomia pública, defendida por Kant nos anos de 1790, não estão de todo

[51] Desenvolvo este tema adiante, cf. capítulo 10, seção 1.

ausentes na *Ideia de uma história universal.* Do mesmo modo, a vinculação entre antagonismo social, condição do progresso histórico, e esclarecimento parece apontar para um modelo de história e política não meramente liberal (diferentemente do que afirma Bobbio). Ainda que neste contexto Kant não fale em constituição republicana, o papel atribuído por ele ao esclarecimento sugere que a noção de autonomia pública estava no horizonte de suas preocupações[52]. Aos seus olhos, a influência crescente do esclarecimento sobre os princípios do governo, formulada de maneira normativa e constatada como tendência histórica vinculada à necessidade de ampliação da livre iniciativa, tenderia a levar a reformas políticas que teriam no uso público da razão a pedra de toque de sua legitimidade, isto é, tenderia a levar a uma constituição civil à qual o público poderia dar o seu assentimento[53].

---

[52] Retomo esta discussão adiante no capítulo 10.

[53] Se se quiser situar a concepção política kantiana à luz das tradições liberais e republicanas, pode-se dizer que Kant combina elementos de ambas, vinculando-se a uma posição que alguns descrevem como a de uma “cooriginariedade” entre liberalismo (primado da autonomia privada) e republicanismo (primado da autonomia pública). O que embasa esta interpretação é o fato de que, para Kant (como ficará evidente nos textos políticos da década de 1790), é a vontade geral unificada do povo, pressuposta na ideia de um contrato social originário, que institui e dá legitimidade ao direito a iguais liberdades subjetivas (em especial ao direito à propriedade). Ao mesmo tempo em que, inversamente, é a necessidade de efetivação destas liberdades subjetivas que põe o dever de unificação da vontade do povo pressuposta na ideia de contrato originário. Ver a esse respeito, Habermas, J. *Direito e democracia, entre facticidade e validade*, cap. 3. É verdade que a interdependência mútua entre autonomia privada e pública só ganha contornos nítidos na filosofia política kantiana na década de 1790, sugiro aqui apenas que a relação entre antagonismo, liberdade civil e esclarecimento aponta, já na *Ideia de uma história universal*, para essa mesma concepção. Isso porque a necessidade de ampliação das liberdades negativas implica a expansão do esclarecimento e, portanto, na expansão da influência da opinião do público sobre os princípios de governo.

Por fim, cabe ressaltar que, além destas implicações políticas, Kant vincula ao esclarecimento também a possibilidade do *progresso moral* da humanidade. Essa vinculação é explicitada na seguinte passagem, na qual Kant afirma que, por meio do antagonismo social, com a entrada no estado civil

> desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo esclarecimento, a fundação de um modo de pensar que pode, com o tempo, transformar as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim, por fim, pode transformar em um todo moral [aquilo que é] um acordo social patologicamente extorquido (IaG, AA 08: 21).

Vejamos como isso se dá.

Para Kant, a moralidade do agente depende da adoção de máximas cujo princípio seja passível de universalização. Na *Religião nos limites da simples razão*, Kant mostra que a moralização do indivíduo (e, por extensão, a moralização da sociedade), a sua conversão em um ser humano moralmente bom, depende da instauração da pureza da lei como fundamento supremo da adoção de todas as suas máximas. Do ponto de vista fenomênico, esta instauração se apresenta como uma transformação gradual dos costumes que faria com que o agente (seu caráter empírico) persista na consecução de ações que tenham exclusivamente na lei moral o seu fundamento de determinação. Entretanto, posto que este fundamento de determinação moral é da ordem do suprassensível (pois ele é a própria liberdade) e, portanto, está fora do tempo, aquilo que aparece como uma transformação gradual dos costumes a moldar o caráter empírico do agente é, na verdade, uma *revolução* na sua

disposição de ânimo (cf. RGV, AA 06: 46-48). A esta revolução no caráter inteligível do agente Kant dá o nome de "conversão do modo de pensar" (06: 48).

A *Ideia de uma história universal* associa esta mesma fundação ou conversão do modo de pensar à influência do esclarecimento, conforme mostra a passagem citada em destaque logo acima ("tem início, através de um progressivo esclarecimento, a fundação de um *modo de pensar* que [...], por fim, pode transformar em um todo moral [aquilo que é] um acordo social patologicamente extorquido"). No entanto, o texto não explicita qual seria o vínculo necessário entre o "progressivo esclarecimento" e "a fundação de um [novo] modo de pensar", isto é, entre o esclarecimento e a conversão moral do indivíduo, que pode levar à unificação da sociedade "em um todo moral". De qualquer modo, reforçando o que afirmara a Quarta Proposição, na Oitava Proposição Kant mais uma vez vincula esclarecimento e moralização, ao afirmar que "o ser humano esclarecido" "não pode deixar de ter em relação ao bem, que ele concebe perfeitamente", "um certo interesse de coração" (08: 28). Entretanto, mais uma vez, a ligação entre esclarecimento e moralização não é justificada.

Para contornar essa dificuldade, remeto a uma passagem da *Crítica da razão prática* em que Kant comenta a observação de um crítico segundo a qual a *Fundamentação da metafísica dos costumes* não apresentaria um "princípio novo da moralidade, mas somente uma *nova fórmula*" para o mesmo princípio (KpV, AA 05: 08). Kant concorda com a observação do crítico, mas o censura por não haver atentado para a relevância de se conhecer corretamente uma fórmula que determine exatamente o que deve ser feito. Conhecer a fórmula precisamente, afirma ele, "não deixa lugar ao erro" (05: 08). Com isso,

Kant quer mostrar que uma das funções de uma crítica da razão prática seria dar a conhecer essa determinação precisa do princípio moral.

Lembremos agora que Kant compreende a sua própria empresa crítica como contribuição ao processo de esclarecimento (cf. KrV A XI). Lembremos também que a ação moral é aquela que tem como motivo a mera representação da lei moral. Ora, se a crítica de nossa razão prática tem como resultado a formulação precisa da lei moral e se essa crítica é parte integrante do processo de esclarecimento, então, sendo o esclarecimento (em particular, a *Fundamentação* e a segunda *Crítica* de Kant) uma contribuição para que os seres humanos venham a conhecer a formulação precisa da lei moral, ele contribui para que os seres humanos passem a ser capazes de determinar sua vontade pela mera representação da lei, i.e., moralmente.

O ser humano esclarecido, leitor da *Fundamentação*, conhece a determinação mais precisa da lei moral, isto é, conhece perfeitamente o bem. Conhecendo a fórmula do imperativo categórico[54], o ser humano esclarecido pode mais facilmente

[54] Há que se ponderar, entretanto, que isso não implica em um comprometimento da parte de Kant com uma concepção intelectualista da moral. Não se trata de condicionar a moralidade do agente ao conhecimento da lei moral. Como a doutrina do mal radical, desenvolvida na *Religião nos limites da simples razão*, explicita, age de maneira má aquele indivíduo que, consciente da lei moral (e todo ser racional é consciente da lei moral), opta por condicionar o seu seguimento a outros móbiles que não o mero respeito à lei. Daí que não seja o mero conhecimento da lei moral que garanta a moralidade da ação. Quando eu afirmo que Kant atribui ao esclarecimento a possibilidade de facilitar a conversão moral é apenas no sentido de que a formulação precisa da lei moral (a qual, segundo entendo, é um dos frutos das filosofias do esclarecimento, em particular da de Kant) facilita a escolha do agente: agir segundo a lei moral, que o leitor esclarecido concebe como aquela que tem na validade universal do princípio de sua máxima o seu critério de legitimidade, ou agir segundo outra lei prática qualquer, que subordina a moralidade da ação a outros

chegar à “conversão do caráter” de que fala a *Religião* e, nessa medida, o esclarecimento pode contribuir para a formação desse novo “modo de pensar”, isto é, pode contribuir para a moralização dos indivíduos e, por extensão, de toda a sociedade.

Antes de passarmos à próxima seção, convém nos referirmos a outro problema concernente à maneira como Kant articula a questão da instituição de uma constituição civil justa. Alcançar uma constituição civil justa, diz a Sexta Proposição, é o “problema [...] mais difícil e o que será resolvido por último pela espécie humana” (IaG, AA 08: 23). A razão disso encontra-se no chamado “paradoxo do senhor”, formulado por Kant nos seguintes termos:

> O ser humano é um *animal* que, quando vive entre outros de sua espécie, *tem necessidade de um senhor*. Pois ele certamente abusa de sua liberdade relativamente a seus semelhantes; e, se ele, como criatura racional, deseja uma lei que limite a liberdade de todos, sua inclinação animal egoísta o conduz a excetuar-se onde possa. Ele tem necessidade de um *senhor* que quebre sua vontade particular e o obrigue a obedecer à vontade universalmente válida. Mas de onde tirar esse senhor? De nenhum outro lugar senão da espécie humana. Mas este é também um animal que tem necessidade de um senhor (IaG, AA 08: 23).

Isto é, por mais que a constituição civil estabeleça um critério de justiça capaz de unificar a liberdade exterior de todos sob leis comuns, os seres humanos, por sua própria natureza, tendem a ignorar os limites estabelecidos para o exercício de

---

móbiles, provenientes do amor de si. Agir, moralmente ou não, de maneira boa ou má, é sempre resultado de uma escolha livre e não algo a que certo conhecimento possa constranger.

sua liberdade individual. Daí a necessidade de um poder exterior capaz de executar aquilo que a legislação pública prescreve, obrigando os cidadãos a respeitarem a constituição[55]. A figura jurídica responsável por esta tarefa é o governo, exercido por um chefe supremo. No entanto, e aí reside o paradoxo, o chefe supremo é também um ser humano e enquanto tal tende a não respeitar os critérios de justiça pública estabelecidos pela constituição.

A solução de Kant passa por assumir o paradoxo. O bom governante, aquele capaz de resolver o paradoxo do senhor, "deve ser justo *por si mesmo* e, todavia, ser um ser humano" (IaG, AA 08: 23). Exige-se dele "uma boa vontade predisposta a aceitar essa constituição" (08: 23). A aceitação do paradoxo por parte de Kant se expressa na afirmação de que a "solução perfeita [do problema] é impossível" e encontra apoio na ideia característica de sua filosofia política de que a constituição civil perfeitamente justa é uma ideia regulativa a ser perseguida de maneira "aproximativa", isto é, sem que se espere alcançar uma solução perfeita (08: 23).

Duas dificuldades sobressaem desse esboço de solução kantiana. A primeira delas diz respeito ao papel do antagonismo social na promoção do progresso político. Nas proposições anteriores da *Ideia de uma história universal*, Kant mostrou que a insociável sociabilidade é o meio de que se serve a natureza para impelir os seres humanos a saírem do estado de natureza, desenvolverem as suas disposições e talentos e, em meio a esse

[55] Como se sabe, a vinculação intrínseca entre a ideia de direito e a faculdade de coação na *Doutrina do direito* permite a Kant resolver este problema no interior mesmo da ordem jurídica, sem que seja preciso recorrer à figura de um senhor moralmente motivado, que de boa vontade aceita a constituição e obriga a todos a acatar submeter-se às leis (cf. RL, AA 06: 231). Passa a caber então ao poder executivo tão somente aplicar uma coação que é internamente justificada a partir do próprio conceito do direito.

processo, como meta subalterna embora indispensável, instituírem a constituição civil. O resultado socialmente destrutivo do mecanismo das inclinações egoístas (a miséria e os males que os indivíduos causam a si mesmos) obriga os seres humanos a racionalmente intervirem sobre ele, limitando a liberdade de cada um a uma legislação comum. Assim, seja no nível natural imediato da saída do estado de natureza e ingresso nas primeiras formas de convívio social, seja no nível civilizatório posterior, no qual a intervenção humana já disciplinou as inclinações egoístas e as submeteu a uma legislação pública, em ambos os casos o antagonismo natural entre as inclinações egoístas dos indivíduos é o móbil do progresso político. Entretanto, a justificação da hipótese do progresso político apoiada no antagonismo de indivíduos egoisticamente motivados é evidentemente contraditória com a hipótese do progresso apoiada na ação de um soberano dotado de "boa vontade" (ou vontade moral). Veremos que Kant parece ter percebido a contradição aí envolvida e abandonado essa solução, como sugere a conhecida passagem de *À Paz Perpétua* sobre o povo de demônios, objeto de análise e interpretação nos capítulos 6 e 10 deste livro.

A segunda dificuldade diz respeito à relação entre boa vontade, moralidade e constituição civil justa[56]. Conforme vimos acima, o progresso histórico tem como fim terminal a moralização da espécie humana. O progresso das instituições jurídico-políticas desempenha nesse processo o papel de facilitador da conversão do modo de pensar dos indivíduos, pois é apenas no contexto de uma constituição civil justa (a qual faculta a liberdade de consciência e a possibilidade de seus cidadãos

[56] Este problema foi levantado e discutido por GALSTON, W. *Kant and the Problem of History*, p. 241. Cf. também VAN DER LINDEN, H. *Kantian Ehtics and Socialism*, p. 108.

esclarecerem-se) que as disposições naturais humanas (dentre elas a disposição moral) podem desenvolver-se completamente. Entretanto, para escapar ao problema do paradoxo do senhor, Kant faz a instituição de uma ordem legal justa depender da boa vontade do chefe supremo do Estado. Ora, a boa vontade corresponde à vontade de um ser racional finito que já cultivou ou desenvolveu a sua disposição moral. Temos assim que a aceitação do paradoxo do senhor implica aceitar um argumento circular: o desenvolvimento e cultivo da disposição moral dependem da instituição de uma constituição civil justa, a qual, por sua vez, depende de uma disposição moral cultivada (isto é, da boa vontade do chefe supremo) para ser instituída. Mas, como conclui Galston, "evidentemente, a moralidade não pode ser tanto a precondição quanto o produto da boa ordem política"[57].

Poder-se-ia contra-argumentar que as condições exigidas para a transformação da sociedade humana em um todo moral (o cultivo da disposição moral da espécie em seu todo) não coincidem necessariamente com aquelas exigidas para o desenvolvimento da disposição moral de um único indivíduo e que, portanto, o argumento não é circular. Efetivamente, a ideia kantiana de que o contexto político-jurídico justo oferece as condições mais adequadas ao cultivo da disposição moral da espécie em seu todo não exclui a possibilidade de que alguns indivíduos sejam capazes de, por si mesmos, desenvolver a disposição moral mesmo na ausência de tais condições (assim como, por exemplo, embora mais difícil, não é impossível que um indivíduo esclareça-se a si mesmo (cf. WA 08: 36)). Poder-se ia argumentar que a hipótese do progresso seria assim dependente de um soberano que por si só se moraliza e que, então, torna possível o progresso político do povo.

[57] GALSTON, W. *Kant and the Problem of History*, p. 241.

Ainda assim, fato é que Kant abandona a solução da Sexta Proposição. Por um lado, como indicado acima, a solução proposta em *À Paz Perpétua* reforça a tese de que a instituição da boa ordem política independe da boa vontade de quem quer que seja e apoia-se tão somente no mecanismo da interação das inclinações egoístas. Por outro lado, e no mesmo sentido, nos textos políticos dos anos de 1790 temos um posicionamento kantiano bastante nítido no sentido de condicionar a possível moralização da sociedade à sua boa ordenação política (que aparece como facilitadora ou preparadora da moralização) e não o inverso: como afirma Kant em *À Paz Perpétua*, "a moralidade interna <*Innere der Moralität*> [...] não é causa da boa constituição do Estado, antes pelo contrário, desta última é que se deve esperar, acima de tudo, a boa formação moral de um povo" (ZeF 08: 366)[58].

1.4 Utilidade da ideia de uma história universal da humanidade

Conforme busquei mostrar na segunda seção deste capítulo, na *Ideia de uma história universal* a pressuposição de que

[58] Cf. também SdF, AA 07: 92-3. Essa posição, que a meu ver é mais coerente com a tese da insociável sociabilidade como motor do progresso político, concorda também com os termos em que a relação entre progresso político e moralidade é posta pelo §83 da *Crítica da faculdade do juízo*, onde Kant mostra que aquele é preparação para esta, e não o inverso. Há que se notar também que, em paralelo ao abandono da solução da Sexta Proposição para o problema do paradoxo do senhor, ocorre também o abandono da aposta kantiana no papel da educação moral como móbil do progresso moral da espécie. Nos anos 1770, Kant foi um entusiasta do papel da educação na promoção do progresso, vide o seu apoio ao instituto educacional de Dessau. Mas nos anos 90 este entusiasmo é abandonado (cf. BRANDT, R. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, p. 184-190) e a formulação segundo a qual a boa ordem política é facilitadora do desenvolvimento moral da espécie se consolida.

se pode considerar a história humana como um progresso da espécie em direção ao desenvolvimento completo de suas disposições naturais voltadas para o uso da razão (processo que tem como meio a instituição de uma constituição política perfeita e de uma ordem jurídica internacional e culmina num processo de moralização) é justificada a partir do interesse teórico da razão pela unidade sistemática da natureza e da possibilidade de uma representação teleológica da natureza vinculada a este interesse. Entretanto, embora eu insista que na *Ideia de uma história universal* Kant apresente uma justificação teórica para sua filosofia da história, não desconsidero que o conteúdo desta última diz respeito, sobretudo, à sua filosofia prática. Primeiramente, porque se trata de sistematizar o conjunto dos fenômenos da *liberdade da vontade*. Em segundo lugar, como indiquei na seção anterior, porque o curso da história se mostra como o desenvolvimento progressivo da capacidade de fazer uso da razão, definida como a faculdade em que se funda a liberdade da vontade, o que se dá (e esta é uma terceira razão) em meio à busca pelo estabelecimento das instituições adequadas do direito público e do direito internacional. Em quarto lugar, como mostrarei agora, porque entre as "utilidades" que Kant atribui à ideia de história encontra-se ao menos uma de caráter prático-moral.

Na Nona Proposição, Kant dirige-se precisamente para a questão da utilidade da história filosófica: "uma tentativa filosófica de elaborar a história universal do mundo segundo um plano da natureza [...] deve ser considerada possível e mesmo favorável a este propósito" (IaG, AA 08: 29).

A primeira utilidade atribuída à ideia de história é de ordem *teórica* e retoma a discussão da abertura do texto sobre a legitimidade da exposição sistemática da história:

> Se [...] se pode aceitar que a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano nem um propósito final, então esta ideia poderia bem tornar-se *útil*; [...] poderá nos servir como um fio condutor para expor, ao menos em linhas gerais, como um *sistema*, aquilo que de outro modo seria um agregado sem plano das ações humanas (IaG, AA 08: 29).

Note-se o acento na estrutura hipotética do raciocínio proposto: "se se pode *aceitar* [...] então [...]". O uso hipotético da razão aqui presente reforça a minha tese de que a justificação que Kant oferece à sua ideia de história remete à teoria do uso regulativo das ideias da razão, tal qual desenvolvida na *Crítica da razão pura*[59]. Se se pode aceitar uma representação teleológica da natureza humana, então se pode expor a história de maneira sistemática. Ora, a razão humana busca alcançar a unidade sistemática dos fenômenos da natureza (o que inclui a ordenação sistemática dos fenômenos da liberdade) e é esta necessidade que autoriza a pressuposição da ordenação teleológica da natureza, pois apenas considerando que a natureza é produto de uma inteligência suprema pode-se alcançar a unidade sistemática completa (cf. KrV A 686-687/ B714-71 5).

De qualquer maneira, ao explicitar qual o conteúdo que podemos atribuir à ideia de unidade sistemática da história, Kant indica que se pode descobrir no conjunto dos fenômenos da liberdade humana "um curso regular de aperfeiçoamento da constituição política em nossa parte do mundo" (IaG, AA 08: 29). Com isso passamos para a segunda das utilidades mencionadas, de caráter não mais teórico, mas *pragmático*. Por meio da exposição sistemática da história "descobre-se [...] um fio condutor

---

[59] Cf. capítulo 3.

que pode servir [...] para o esclarecimento do tão confuso jogo das coisas humanas ou para a arte de predição política" (08: 30). Na medida em que a ideia de história como sistema permite expor o curso da história como se ele apresentasse um padrão de racionalidade (o desenvolvimento progressivo das disposições racionais e o aperfeiçoamento da constituição política), pode-se, a partir deste padrão, "esclarecer" o que de outro modo aparece apenas como uma série de acontecimentos desconexos e irracionais. Segundo Kant, isso permite projetar um padrão racional para o desenvolvimento futuro dos acontecimentos, o que possibilita a tentativa de predizer (evidentemente, apenas de maneira aproximativa e hipotética) futuros desenvolvimentos políticos da história.

Na mesma chave da utilidade de predição política situa-se a terceira das utilidades mencionadas por Kant, de caráter eminentemente *prático-moral*. A consideração da história como a realização de um plano da natureza permite que os seres humanos representem para si mesmos o momento futuro em que a espécie terá desenvolvido todas as suas disposições originárias e assim alcançado a sua destinação na Terra. Por meio da ideia de que a destinação da espécie humana se realiza na história ao longo da série indefinida de gerações, os seres humanos podem representar para si mesmos esse momento futuro, o que, segundo Kant, oferece uma "perspectiva consoladora" (IaG, AA 08: 30). Assim, os seres humanos não mais precisam projetar "em um outro mundo" a expectativa da realização de sua destinação moral (08: 30).

Esta passagem da Nona Proposição a respeito da utilidade prático-moral da ideia de história serve de chave para interpretarmos uma passagem da Segunda Proposição, onde Kant afirma que "este momento [da realização da destinação da

espécie] precisa ser, ao menos na ideia dos seres humanos, o objetivo de seus esforços, pois senão as disposições naturais em grande parte teriam de ser vistas como inúteis e destituídas de fim, o que aboliria todos os princípios práticos" (08: 19). A passagem não explicita o que nesse contexto devemos entender por "princípios práticos". Mas, se entendermos "prático" como "moral", então, o argumento de Kant parece ser uma versão alternativa daquele tipo de preocupação que na *Crítica da razão prática* justificará a aceitação dos postulados da razão pura prática.

Como sabemos, na Dialética da *Crítica da razão prática* Kant sustenta que o sumo bem no mundo enquanto objeto necessário de uma vontade determinada pela lei moral, porque implica a ideia de plena conformidade da vontade à lei, torna necessária a postulação da ideia de imortalidade da alma. Segundo o argumento, se não pudermos admitir que em seu progresso infinito, possibilitado pela imortalidade, a alma humana se aproxima gradativamente da santidade exigida pela ideia de plena concordância da vontade com a lei moral, então esta plena concordância seria irrealizável ou impossível. Mas, uma vez que ela é ordenada pela lei moral, ela, a própria moralidade, seria irrealizável ou impossível (cf. KpV 05: 122). Como admitimos a moralidade como possível (estando fundada no imperativo categórico), temos que admitir ou postular a imortalidade da alma.

No caso da filosofia da história o argumento seria o seguinte: se não pudermos pressupor que a história consiste no desenvolvimento das disposições naturais da espécie humana, que este desenvolvimento inclui a disposição moral e que o progresso histórico pode pouco a pouco levar a uma transformação da sociedade em um todo segundo leis morais, então os princípios práticos que determinam o moralmente correto seriam vistos como inúteis e sem finalidade, porque ordenariam fazer

algo impossível de ser alcançado. Mas a consideração teleológica da natureza nos permite conceber um momento de desenvolvimento completo de todas as disposições naturais humanas e dentre tais disposições encontra-se a disposição moral, logo, temos de admitir que a realização da moralidade é possível.

Com efeito, ambos os argumentos têm uma estrutura bastante semelhante. O que os difere é a justificação da aceitação da primeira premissa. No primeiro caso, como mostrei acima em 1.2, o que justifica a pressuposição de que a história pode ser considerada como progresso em direção à realização das disposições humanas é o interesse da razão pela ordenação do conjunto dos fenômenos da liberdade humana e a ideia de uma ordenação teleológica da natureza nele implicado. No segundo caso, o que justifica a postulação da imortalidade da alma e do progresso dela em direção à plena concordância entre vontade e lei moral é a validade incondicional desta última como um fato da razão.

A partir do capítulo 5 veremos que, ao lado desta justificação da filosofia da história a partir de pressupostos da teleologia da natureza, Kant apresenta uma justificação que se articula a partir de pressupostos distintos, oriundos de sua filosofia prática. Este outro modo de justificação está amparado no dever de atuar sobre as futuras gerações de modo a que elas possam se fazer melhores moralmente. No capítulo 7, terei oportunidade de discutir em detalhe as semelhanças e diferenças entre a justificação prática da hipótese do progresso moral e a doutrina do sumo bem. Antes disso, no próximo capítulo, procurarei mostrar que a filosofia da história exposta no § 83 da *Crítica da faculdade do juízo* é também justificada a partir do interesse teórico da razão, embora apresente reformulações importantes do ponto de vista da relação entre ambos os modos de justificação.

2

A CULTURA COMO PREPARAÇÃO PARA MORALIDADE: O § 83 DA *CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO* E A JUSTIFICAÇÃO TEÓRICA DA IDEIA DE HISTÓRIA

Conforme indiquei na Introdução, considero que o caráter *crítico* e não dogmático da filosofia da história kantiana pode ser fundamentado tanto de um ponto de vista teórico quanto prático[60]. Na seção 1.2, mostrei que na *Ideia de uma história universal* Kant justifica a ideia da história como progresso a partir do interesse *teórico* da razão pela ordenação sistemática do agregado de fenômenos da liberdade humana. Como vimos, a necessidade racional por uma unidade da multiplicidade dos fenômenos (e o efeito da liberdade no mundo é também um fenômeno) remete aos pressupostos de uma teleologia da natureza. Nos termos deste modo de justificação, o progresso histórico da humanidade pode ser tomado *como se* fosse um fim da natureza. A justificação da ideia de história depende aqui, portanto, dos conceitos de unidade sistemática e conformidade a fins <*Zweckmässigkeit*> da natureza.

No capítulo 3 veremos que é possível encontrar no "Apêndice à dialética transcendental" da *Crítica da razão pura*

[60] Esta tese foi inicialmente formulada por KLEINGEL, P. *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*, caps. 1 a 4.

estes dois conceitos que estão na base da justificação da ideia a história formulada na *Ideia de uma história universal*, justificados a partir da doutrina do uso hipotético-regulativo das ideias da razão. Procurarei então mostrar que Kant já dispunha de uma teleologia crítica da natureza mesmo antes da publicação da *Crítica da faculdade do juízo* e que, portanto, diferentemente do que certos intérpretes[61] afirmam, não é apenas a partir da terceira *Crítica* que se pode falar em uma filosofia crítica da história. A meu ver, é possível traçar uma linha de continuidade na filosofia da história de Kant ao longo do dito período crítico de sua filosofia. Ela se inicia com a *Ideia de uma história universal* (de 1784), passa pelo *Começo conjetural da história humana* (1786), pelo § 83 da *Crítica da faculdade do juízo*, e culmina nos demais textos da década de 1790, em especial na terceira parte de *Sobre a expressão corrente* (1783) e no suplemento sobre a "Garantia" de *À Paz Perpétua* (1795/96)[62].

Sendo assim, não é por acaso que o conteúdo da história filosófica exposto na *Ideia de uma história universal* e retrabalhado no *Começo conjetural*, seja retomado no § 83 da *Crítica da faculdade do juízo*, obra em cuja segunda parte se consolida um "conhecimento teleológico" da natureza[63], autônomo em

[61] Cf. MEDICUS, F. *Kants Philosophie der Geschichte*, p. 24-25. Weyand, K. *Kants Geschichtsphilosophie: Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, p. 59-60; YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*, p. 155-156.

[62] Ressalto, porém, que esta linha de continuidade deve dar conta de que, nos dois últimos textos referidos, Kant apresenta outro modo de justificação da ideia de história como progresso, baseado em um interesse prático da razão, e não em um interesse teórico e na teleologia da natureza, como é o caso dos primeiros textos referidos.

[63] É curioso que Kant considere o juízo reflexionante teleológico como um "juízo de conhecimento" (EEKU, AA 20: 210). Como se sabe, a faculdade do juízo reflexionante teleológico não determina nada no objeto a que se refere. O princípio de conformidade a fins, que está em sua base, se justifica apenas

relação ao conhecimento da natureza *stricto sensu*, fundamentado pela "Analítica transcendental" da primeira *Crítica.* Veremos adiante, no capítulo 4, que a terceira *Crítica* rearticula a questão da teleologia da natureza. Desde então, a teleologia da natureza passa a ser justificada não mais a partir de um "uso hipotético" ou "regulativo" *da razão* (como no "Apêndice à dialética transcendental" da primeira *Crítica*), mas a partir de outra faculdade da razão, a faculdade do juízo reflexionante. Por meio da reconstrução da teleologia da natureza no contexto da terceira *Crítica*, pretenderei fundamentar a tese que é objeto deste segundo capítulo, segundo a qual o §83 da *Crítica da faculdade do juízo* (assim como a *Ideia de uma história universal*) justifica a ideia de história a partir de um interesse teórico da razão pela unidade sistemática da natureza.

Com efeito, a articulação entre a necessidade racional de uma unidade sistemática da natureza e o conceito de conformidade a fins apresentada na *Crítica da faculdade do juízo* é bastante semelhante àquela encontrada no "Apêndice à Dialética Transcendental". Assim como neste, também naquela, o

---

em razão de exigências subjetivas de unificação da natureza em um sistema de leis empíricas. Os juízos reflexionantes teleológicos, portanto, não são juízos determinantes, como são os juízos de conhecimento *stricto sensu*. Ao que parece, ao considerar os juízos reflexionantes teleológicos como juízos de conhecimento, Kant tem em vista que, assim como o juízo de conhecimento unifica uma dada multiplicidade empírica a partir de um conceito do entendimento (uma categoria), de maneira semelhante, no juízo reflexionante teleológico, julgamos um objeto dado a partir de um conceito (o conceito de fim), como se este último fosse fundamento de determinação da causalidade da causa (cf. EEKU, AA 20: 221). Assim sendo, por não ter sua origem em princípios objetivos, poder-se-ia dizer que o juízo reflexionante teleológico é um juízo de conhecimento "subjetivo". De qualquer modo, claro está que, se tais juízos não permitem explicar como a natureza procede no engendramento de formas em si mesmas conforme a fins, por meio da referência do objeto ao conceito de fim, tais juízos ao menos tornam tais formas compreensíveis.

conceito de conformidade a fins assenta na necessidade racional de unificação da diversidade de formas e leis empíricas da natureza em um sistema. Veremos que o princípio de conformidade a fins formal da natureza, a partir do qual se ergue toda a teleologia kantiana no contexto da terceira *Crítica*, corresponde à pressuposição de que a natureza, apesar da multiplicidade e diversidade de suas formas e leis empíricas, pode ser ordenada de maneira unitária e sistemática.

Deste ponto de vista, a diferença fundamental entre o "Apêndice" e a terceira *Crítica* reside em que, nesta última, o conceito de conformidade a fins não está mais associado ao "uso hipotético da razão", mas é elevado ao status de princípio transcendental próprio à faculdade do juízo[64]. A partir daí, torna-se ainda mais clara a clivagem entre o conhecimento objetivo da natureza e a teleologia da natureza. Com isso, fica também mais evidente que a filosofia da história kantiana não tem a pretensão de ser um conhecimento objetivo sobre a história, mas (no caso de sua justificação teórica) responde apenas a uma necessidade racional de exposição sistemática do agregado dos fenômenos das ações humanas.

A reformulação da teleologia da natureza, levada a cabo na *Crítica da faculdade do juízo*, tem também implicações para a justificação da ideia de hist*ória como progresso.* Na seção 2.1, indicarei que, nesta obra, a ideia de história como fim da natureza se insere no quadro de um sistema teleológico da natureza,

[64] Para ser preciso, a descoberta de que a faculdade do juízo <*Urteilskraft*> tem um princípio transcendental próprio conduz Kant a elevá-la à condição de faculdade <*Vermögen*> superior do conhecimento, ao lado do entendimento e da razão (cf. EEKU, AA 20: 201-225). Segundo a abordagem por mim proposta, não haveria uma ruptura significativa na maneira como o "Apêndice à dialética" e a terceira *Crítica* justificam o conceito de conformidade a fins.

ausente na filosofia da história esboçada na *Ideia de uma história universal*. Mostrarei que o fato deste sistema teleológico assentar na faculdade de juízo reflexionante teleológico, e de esta faculdade responder pela necessidade de a razão unificar a natureza em um sistema unitário, permite compreender que a justificação da filosofia da história exposta na terceira *Crítica* é de ordem teórica, baseada em um interesse teórico da razão. Na seção 2.2, desenvolverei os dois conceitos por meio dos quais o § 83 da terceira *Crítica* expõe a ideia da história como progresso, os conceitos de "fim último da natureza" e "fim terminal <*Endzweck*> da criação". Mostrarei que a exposição da ideia de história a partir deste par conceitual permite a Kant indicar de maneira mais clara do que na *Ideia de uma história universal* o vínculo entre história e moralidade.

2.1 A humanidade como o último fim do sistema teleológico da natureza: a justificação teórica da ideia de história na *Crítica da faculdade do juízo*

Conforme afirmei acima, boa parte do conteúdo da filosofia da história exposto na *Ideia de uma história universal* é retomado por Kant no § 83 da *Crítica da faculdade do juízo*. Em ambos os textos, a história se torna objeto de reflexão filosófica como parte integrante de uma teleologia da natureza: o desenvolvimento da humanidade ao longo do tempo é, nestes dois contextos, um "fim da natureza" (cf. IaG, AA 08: 18-20; KU, AA 05: 431). Também em ambos, Kant localiza este desenvolvimento no progresso do gosto, das belas artes, das ciências e das instituições do direito público, desenvolvimento que encontra no antagonismo entre os seres humanos o meio de sua promoção

(cf. IaG, AA 08: 21; KU, AA 05: 432-433)[65]. E o progresso do estado de direito público, além de ser uma das manifestações do progresso da humanidade, é também, nos dois contextos, a condição formal deste desenvolvimento (cf. IaG, AA 08: 22 e 24; KU, AA 05: 432).

Entretanto, apesar dessas semelhanças fundamentais, é preciso ter em conta que na terceira *Crítica* esses elementos em comum são agora articulados a partir da relação entre um par conceitual ausente da *Ideia de uma história universal*, a saber, os conceitos de "fim último <*letzt Zweck*> da natureza" e "fim terminal <*Endzweck*> da criação". Veremos na próxima seção que a articulação da filosofia da história a partir deste par conceitual resulta em diferenças conceituais decisivas, especialmente no que diz respeito ao vínculo entre progresso histórico e moral.

No capítulo 4 terei oportunidade de reconstruir em detalhe a teleologia da natureza no contexto da terceira *Crítica*. Mostrarei de que modo, do conceito de "conformidade a fins *formal*" (a mera suposição de que a natureza se adéqua à nossa necessidade de ordenar representações sistematicamente), passamos para o conceito de "conformidade a fins *objetiva*" (posto em uso quando certas formas da natureza, que se

---

[65] Na *Ideia de uma história universal*, o progresso nesses domínios é considerado sob a ideia geral de desenvolvimento das disposições naturais humanas para o uso da razão. Ao passo que, na *Crítica da faculdade do juízo*, o progresso do gosto e das ciências compõe a "cultura da disciplina" e a "cultura da habilidade" (elas civilizam o ser humano e preparam-no para que possa se determinar segundo fins independentes da natureza). O progresso das instituições do direito público é descrito então como condição formal do desenvolvimento da cultura, pois somente sob um regime de máxima liberdade sobleis os seres humanos são capazes de perseguirem seus fins seja lá quais forem eles (cf. KU, AA 05: 432-433). Isso não quer dizer que a ideia de desenvolvimento das disposições naturais humanas se faça ausente da reflexão sobre a história na terceira *Crítica* (cf. 05: 432).

apresentam na experiência como sistemas organizados, exigem que as ajuizemos segundo um conceito de fim). Mostrarei também como, do conceito de "conformidade a fins *objetiva*", passamos para o conceito de "conformidade a fins *relativa*" (a partir do qual Kant erige um sistema teleológico da natureza em seu todo, no qual os diferentes fins da natureza são relacionados uns aos outros como meios para fins). Ficará claro, então, que é no interior deste sistema teleológico da natureza que a filosofia da história encontra lugar na *Crítica da faculdade do juízo*.

A filosofia da história esboçada na *Ideia de uma história universal* não fazia menção à ideia de um sistema teleológico completo ou total da natureza. Assim também, não se encontra no "Apêndice à dialética transcendental" da primeira *Crítica* nenhuma tentativa de apresentar a conexão entre os fins da natureza em sua totalidade. Embora, neste contexto, Kant faça menção à necessidade de ligação "das coisas do mundo segundo leis teleológicas", de modo a que se possa "alcançar a máxima unidade sistemática" (KrV A 687/B 715), o nexo teleológico é buscado apenas em seres ou formações naturais particulares (nas estruturas dos corpos orgânicos, na forma esférica da Terra etc.), sem que eles sejam relacionados uns com os outros de modo a formar um sistema de fins da natureza.

Ou seja, ao que parece, antes da terceira *Crítica* Kant ainda não opera com a distinção entre conformidade a fins objetiva e conformidade a fins relativa. Isto é, ele não opera com a distinção entre o conceito de conformidade a fins que permite julgar um objeto como "fim natural" e o conceito de conformidade a fins que permite julgar que permite estabelecer um sistema teleológico da natureza, a conformidade a fins relativa. E, presumivelmente por isso, não há no contexto da *Ideia de uma história universal* uma formulação clara a respeito da

posição do ser humano no interior da natureza pensada como um sistema total de fins.

Nos termos da *Ideia de uma história universal*, "todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desdobrar <*auswickeln*> completamente e conforme um fim" (IaG, AA 08: 18). O ser humano é apenas mais uma das criaturas no interior da "doutrina teleológica da natureza" (08: 18) e, como ser da natureza, partilha com as demais criaturas uma série de disposições animais. É claro que, diferentemente das demais, o ser humano é a única criatura na Terra dotada de disposições voltadas para o uso da razão. Por isso, desde sempre (ou pelo menos desde 1784) Kant considera que as disposições ao uso da razão fazem do ser humano um ser de cultura e exigem uma série sucessiva de gerações para que possam ser desenvolvidas <*entwickelt*>. Com efeito, neste contexto, o desenvolvimento histórico da humanidade é pensado como fim da natureza. Entretanto, Kant não afirma em nenhum momento que toda a natureza seja um fim para o ser humano, nem tampouco que ele seja o último fim da natureza, como veremos ser o caso no § 83 da terceira *Crítica*.

O fato de os seres humanos serem criaturas dotadas de disposições voltadas ao uso da razão levará Kant a determinar com mais precisão, na terceira *Crítica*, o seu lugar privilegiado no interior do sistema teleológico da natureza. Assim, na "Doutrina do método da faculdade de juízo teleológico", a noção ainda bastante vaga de uma "doutrina teleológica da natureza" com que Kant articulava a filosofia da história na *Ideia de uma história universal* é suplantada pela articulação, bem mais complexa, entre os diferentes modos do conceito de conformidade a fins (formal, objetiva e relativa). Com isso, entra em cena a ideia de um sistema teleológico completo ou total da natureza. Neste

sistema, o ser humano não é apenas mais uma das criaturas da natureza (se bem que a única dotada de razão), mas é o fim da existência da natureza como um todo (cf. KU, AA 05: 426). A humanidade não é apenas mais um fim no interior do sistema teleológico da natureza, mas o último fim da série de fins em que este sistema está articulado. A natureza inteira passa a ser considerada como meio para a existência da humanidade.

Tendo em vista indicar que é no quadro deste sistema teleológico da natureza que se justifica a reflexão sobre a história exposta no § 83 da terceira *Crítica*, apresento, a seguir, em linhas gerais, o percurso argumentativo que desemboca no referido parágrafo[66].

Por vezes, a experiência nos apresenta certas formas naturais (formações cristalinas, a configuração das flores, a constituição interna dos animais etc.) cuja possibilidade não pode ser compreendida se as consideramos como produzidas por causas meramente mecânicas, segundo a lei da causalidade natural. Nestes casos, estamos diante de formas naturais cuja possibilidade restaria ininteligível se não pressupuséssemos que são produtos de uma causalidade que opera segundo um conceito de fim. A faculdade do juízo recorre então ao princípio de "conformidade a fins formal", segundo o qual se pressupõe que a diversidade da natureza se deixa ordenar em um sistema, o mesmo que a *Primeira Introdução* da terceira *Crítica* mostra ser o princípio próprio da faculdade do juízo. A utilização do princípio da "conformidade a fins formal" para o ajuizamento das formas naturais organizadas leva ao conceito de "conformidade a fins objetiva" ou "interna". Passamos então a julgar tais

[66] No capítulo 4 terei oportunidade de desenvolver detidamente a teleologia da natureza no contexto da *Crítica da faculdade do juízo*.

formas da natureza como *fins naturais*, isto é, as julgamos *como se*[67] fossem produtos de uma causalidade inteligente, que opera segundo a representação de um fim (mas sobre a qual nada podemos determinar).

Uma vez justificada, deste modo, a validade objetiva do conceito de "conformidade a fins objetiva", Kant passa ao conceito de "conformidade a fins relativa". Ele mostra que os conceitos de "conformidade a fins objetiva" e de "fim natural" proporcionam validade objetiva à ideia um *fim da natureza*, fornecendo à ciência da natureza fundamento para uma teleologia (cf. KU, AA 05: 375-376). Com isso, torna-se possível um alargamento do "conhecimento" da natureza em direção à ideia da natureza no seu todo como um sistema de fins (isto é, um sistema teleológico da natureza). Este sistema teleológico é aquele no qual relacionamos uns com os outros os diferentes fins da natureza, *como se* a existência de um fosse meio para a existência do outro. A conformidade a fins em que se baseia a ideia de tal sistema teleológico é dita *relativa* (ou exterior) porque nela relacionamos externamente dois ou mais fins da natureza, como se um fosse meio para a existência do outro.

Assim, os seres orgânicos vegetais podem ser relacionados com os seres orgânicos animais, *como se* a existência de um fosse meio para a existência do outro. O capim, por exemplo,

---

[67] Veremos que neste *"como se"* reside o caráter especifico da teleologia kantiana. Ele é o sinal do sentido crítico dos juízos teleológicos. Tais juízos não afirmam categoricamente que os fins naturais (os organismos, as formações cristalinas etc.) só sejam possíveis através de uma causa que se determina a produzi-los segundo intenções. O juízo reflexionante teleológico mostra apenas que, segundo a constituição específica de nossas faculdades de conhecimento, não podemos apreender de outro modo a possibilidade de tais objetos senão na medida em que pressupomos uma causa que os produz intencionalmente – sobre a qual, no entanto, nada podemos afirmar categoricamente (cf. KU, AA 05: 397-398).

serve para a alimentação do gado. E diferentes seres orgânicos animais podem ser relacionados como meios para a existência dos seres humanos. O gado, por exemplo, em que pese a resistência dos vegetarianos, serve para a alimentação dos seres humanos. E, desse modo, a natureza inteira pode ser tomada *como se* fosse fim para a existência dos seres humanos. A humanidade é, neste contexto, o último fim do sistema de fins da natureza.

Nos termos da terceira *Crítica*, a capacidade do ser humano de submeter todos os demais seres da natureza aos seus próprios fins faz dele o *último fim* do sistema de fins da natureza. Entretanto, Kant ressalta que só se pode ajuizar um dos elementos do sistema de fins como o *último fim* da série se, ao mesmo tempo, ele não for meio para a existência de nenhum outro fim. Apenas aquele fim que pode ser, ao mesmo tempo, um fim em si mesmo pode ser ajuizado como o último fim da série. Ou seja, o fim último tem de ser um fim incondicionado, do contrário poder-se-ia considerá-lo como meio para outro fim.

A dificuldade é que no interior da natureza não se apresentam fins incondicionados, de modo que a investigação a respeito do sistema de fins da natureza termina por nos deslocar para além da natureza. E a pergunta pelo fim último nos leva à pergunta pelo "fim terminal <*Endzweck*> da existência" do próprio mundo (e perguntar-se pelo fim da existência do mundo ou natureza é, segundo Kant, perguntar-se pelo "fim terminal da criação"). O único ser da natureza capaz de fazer de si mesmo um fim incondicionado é o ser humano, na medida em que ele é o único ser da natureza capaz de determinar-se segundo uma causalidade que está fora da natureza, a causalidade pela liberdade. Por se capaz de determinar-se segundo uma causalidade pela liberdade, o ser humano pode ser um fim em si mesmo. Neste sentido, o ser humano é o *último fim* da natureza somente

enquanto, determinando-se segundo uma causalidade incondicionada, faz de si mesmo o fim terminal da criação.

É neste ponto da argumentação que se insere a filosofia da história. No início do § 83, Kant passa a se perguntar sobre o que faria, do ser humano, um fim último da série de fins da natureza. Se é no ser humano que se encontra o último fim do sistema teleológico da natureza, "então, ou o fim tem de ser de tal modo que ele próprio pode ser satisfeito por meio da natureza na sua beneficência <*Wohltätigkeit*>, ou é a aptidão e habilidade para toda a espécie de fins, para o que a natureza (tanto interna quanto externa) pode ser por ele utilizada" (KU, AA 05: 429-430). O primeiro destes fins da natureza é a felicidade, o segundo é a cultura da humanidade.

Na segunda seção deste capítulo, desenvolverei o argumento que mostra por que apenas a cultura pode ser tomada como o fim da natureza que faz do ser humano o fim último do sistema de fins. Importa por ora ressaltar que, por meio do conceito de cultura, Kant recupera o conteúdo da filosofia da história exposto na *Ideia de uma história universal*. "Cultura", neste contexto, refere-se ao desenvolvimento do gosto, das belas artes, das ciências e das instituições do direito público. De um ponto de vista abstrato, ela é definida como o desenvolvimento "da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte, na sua liberdade)" (05: 431).

O desenvolvimento das belas artes, do gosto e das ciências desenvolve a aptidão humana para se colocar fins em geral. Do mesmo modo, desenvolvendo a disciplina necessária para que a humanidade se liberte do "despotismo dos desejos" (KU, AA 05: 432), o gosto, as belas artes e as ciências civilizam o ser humano e promovem a sua capacidade de se determinar segundo fins independentes da natureza. Por sua vez, o regime de máxima liberdade individual, possibilitado pelo alcance da

justiça pública nacional e internacional (fim do progresso político), permite que os seres humanos persigam os fins que desejarem. É neste sentido que o desenvolvimento da cultura faz dos seres humanos "o último fim da natureza". Ele habilita os seres humanos a "conferir [...] a si mesmos uma tal relação a fins que possa ser suficientemente independe da própria natureza" (05: 431). A cultura é, assim, o "último fim" da natureza e prepara os seres humanos para aquilo que eles próprios têm de fazer para ser "fim terminal" (05: 431)[68].

O fato de, neste contexto, a filosofia da história inserir-se no quadro da reflexão sobre o sistema teleológico da natureza indica claramente que a sua justificação remete ao interesse teórico da razão pela unidade da natureza em um sistema. Como indiquei acima, é a possibilidade de aplicação do conceito de "conformidade a fins objetiva" para se pensar a relação exterior entre os diversos fins da natureza que justifica toda reflexão a respeito do sistema teleológico da natureza. O conceito de "conformidade a fins relativa", que está na base do sistema teleológico da natureza, é resultado da aplicação do conceito de "conformidade a fins objetiva" para se pensar a relação entre os diferentes fins da natureza. Por sua vez, a "conformidade a fins objetiva" é legitimada pela possibilidade de utilização do conceito de "conformidade a fins formal" para conferir inteligibilidade às formas naturais, dadas na experiência, que se apresentam em si mesmas enquanto sistema. E a "conformidade a fins formal" nada mais é do que a mera pressuposição, necessária do ponto de vista da razão teórica e inerente à faculdade do juízo, de que a multiplicidade das formas e leis da natureza se deixa ordenar de maneira unitária em um sistema.

[68] No capítulo 3, seção 4, desenvolvo detidamente a ideia de cultura como preparação para que o homem faça de si mesmo fim terminal, isto é, a ideia de que a história humana é preparação para a moralidade.

Portanto, a filosofia da história exposta na *Crítica da faculdade do juízo* assenta no interesse teórico-especulativo da razão pela ordenação da multiplicidade dos fenômenos da natureza em um sistema. E aqui reside o caráter propriamente crítico da filosofia da história kantiana em sua justificação teórica. A possibilidade de representação teleológica da natureza não se justifica a partir de conceitos ou princípios constitutivos da experiência. A consideração da natureza a partir do conceito de conformidade a fins em suas diferentes especificações (formal, objetiva e relativa) é justificada por razões subjetivas, a saber, por uma carência cognitiva do sujeito que emite juízos sobre a natureza (ou mesmo objetos da arte). Com isso, nada se afirma a respeito do que seja a natureza em si mesma. A conformidade a fins que se atribui à natureza explicita tão somente o modo como devemos julgá-la se pretendemos atender à nossa carência de compreendê-la (como coisa que se adequa às nossas faculdades de conhecimento, como objeto organizado ou como sistema de fins). Por isso, ao tomar a história humana como o fim último da natureza, Kant não está a determinar objetivamente o que seja a história, mas tão somente a apontar as razões subjetivas que justificam a admissão da hipótese de que o agregado de fenômenos da liberdade pode ser exposto sistematicamente, como se ele apresentasse um desenvolvimento progressivo das disposições e talentos humanos.

2.2 Fim último da natureza e fim terminal<*Endzweck*> da criação: história e cultura como preparação para a moralidade

No §83 da *Crítica da faculdade do juízo*, Kant apresenta a possibilidade de se ajuizar o ser humano como o último fim

de um sistema teleológico da natureza. O ser humano pode ser ajuizado como tal porque ele é o único ser da natureza capaz de pôr a si mesmo fins incondicionados (fins morais) e, desse modo, se fazer "fim terminal <*Endzweck*> da criação". O desenvolvimento da cultura, entendida como a promoção da aptidão para se colocar fins em geral, prepara o ser humano para que ele possa determinar-se segundo fins incondicionais (fazendo de si mesmo um fim terminal). O progresso do gosto, das belas artes e das ciências civiliza os seres humanos, liberta-os das amarras de sua animalidade e permite que desenvolvam as habilidades necessárias para a promoção de fins em geral, de fins quaisquer. O progresso das instituições do direito público se insere neste processo como sua condição formal, na medida em que em um contexto de justiça pública e liberdade os cidadãos podem perseguir todos os fins que desejarem (dentro dos limites da liberdade pública). Ao promover a habilidade do ser humano de se determinar segundo fins em geral, a cultura prepara os seres humanos para que possam determinar-se segundo uma sorte bem específica de fins, os fins morais. Neste sentido, o desenvolvimento histórico e cultural pode ser tomado como *preparação* para a moralidade.

Como indiquei anteriormente, a consideração da história humana a partir dos conceitos de "fim último da natureza" e "fim terminal da criação" não se faz presente na *Ideia de uma história universal* e só ocorre na *Crítica da faculdade do juízo*. Entretanto, há um texto que se mostra bastante importante para a compreensão da passagem da mera "doutrina teleológica" da natureza da *Ideia de uma história universal* (na qual, como mostrei acima, o ser humano é apenas mais um fim da natureza) para esta diferenciação no conceito de fim, a partir da qual o ser humano passa a ser ajuizado como o último fim de

um sistema total dos fins da natureza. Trata-se do artigo *Começo conjetural da história humana* (publicado por Kant em 1786)[69].

Neste texto, Kant compreende a história humana como "a passagem da tutela da natureza para o estado da liberdade" (MAM, AA 08: 115). Este processo é descrito como uma tomada de consciência do ser humano em relação à posição ímpar que sua razão prática lhe confere em meio às demais criaturas da natureza. Tal processo se constitui de quatro passos fundamentais: 1) a tomada de consciência, por parte do ser humano, de que a razão lhe possibilita estender-se muito além dos limites aos quais o instinto lhe confina; 2) a tomada de consciência da possibilidade de tornar uma inclinação mais intensa e durável ao se afastar dos sentidos o objeto dessa inclinação (que mostra uma supremacia da razão sobre os impulsos naturais); 3) a tomada de consciência da capacidade de uma espera refletida pelo futuro (isto é, a capacidade de não gozar meramente os momentos presentes da vida, mas também de tornar presentes os momentos futuros); 4) a tomada de consciência de ser verdadeiramente o fim da natureza.

Desses quatro passos, interessa-me ressaltar particularmente o último. Embora Kant não formule ainda um sistema de fins exteriores da natureza e, portanto, não tome o ser humano como o último fim de tal sistema, percebe-se o elemento característico do conceito de fim último da natureza. O ser humano é fim da natureza no sentido de que pode se utilizar de toda a natureza para a realização de seus fins. Para explicitar esse quarto passo, Kant afirma:

---

[69] Para uma discussão pormenorizada do papel do *Começo conjetural* na passagem da *Ideia de uma história universal* para o §83 da terceira *Crítica*, cf. WEYAND, K. *Kants Geschichtsphilosophie, Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, p. 128-136.

> A primeira vez que ele [o ser humano] disse à ovelha, '*a pele que você carrega a natureza não deu a você, mas a mim*', tomou a pele para si e vestiu-a, tornou--se ele consciente da prerrogativa que, em virtude de sua natureza, possui sobre todos os animais, os quais ele não mais considera como seus companheiros na criação, mas como meios e instrumentos disponíveis à sua vontade para a realização das suas intenções, quaisquer que elas sejam (MAM, AA 08: 114).

Tem-se aí, com efeito, o elemento que, na terceira *Crítica*, caracterizará o ser humano como *último fim* do sistema de fins da natureza. O ser humano é um ser da natureza e, enquanto tal, ou "em virtude de sua natureza", possui uma prerrogativa sobre o resto da criação: ele pode usar toda ela como meio para a realização de seus fins. E a proximidade com o conceito de fim último da terceira *Crítica* não se esgota aí. Como mostrei acima, nos termos desta obra, o ser humano só pode ser considerado fim último na medida em que é um fim em si mesmo. De maneira semelhante, no *Começo conjetural*, Kant afirma que a tomada de consciência da prerrogativa humana frente às demais criaturas

> implica (ainda que obscuramente) a ideia da seguinte oposição: o ser humano não deve se dirigir a nenhum outro [ser humano] como aos animais, mas tem de tomá-los como participantes iguais nas dádivas da natureza; uma preparação distante para as limitações que a razão deve impor futuramente à vontade em relação aos seus semelhantes e que é muito mais necessária ao estabelecimento da sociedade do que a simpatia e o amor.
> E assim o ser humano pôs-se *em igualdade com todos os seres racionais*, qualquer que seja o grau desta: isto é, em relação à pretensão de *ser seu próprio fim* (MAM, AA 08: 114).

Ou seja, ao dar-se conta que pode utilizar toda a natureza como meio para a realização de seus fins, o ser humano percebe também que não pode assim se utilizar daqueles que têm os mesmos poderes sobre a natureza, os seus semelhantes. A ideia é de que quando eu tomo consciência de que sou fim da natureza, tomo consciência também que todos os seres humanos são fins em si mesmos.

Vejamos agora as implicações da distinção entre fim último e fim terminal para a questão da relação entre progresso histórico e moralidade. Segundo eu entendo, na *Ideia de uma história universal*, a ausência desta distinção leva a certa ambiguidade no que diz respeito à possibilidade de ligação entre história e moralidade, que tem levado diversos intérpretes a desvincular progresso histórico e desenvolvimento moral. No primeiro capítulo, mostrei as insuficiências desta posição e me coloquei ao lado dos intérpretes que consideram que, desde o texto de 1784, Kant concebe que o progresso histórico inclui um progresso moral[70]. Para corroborar esta interpretação, entre outras coisas, fiz menção a uma passagem na qual Kant afirma que, com a saída do estado de natureza,

> dão-se os primeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem, aí se desenvolvem aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progresso esclarecimento, a fundação de um modo de pensar que *pode*, com o tempo, transformar as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim, por fim, pode transformar em um todo moral [aquilo

[70] Progresso que deve ser entendido como um progresso em direção à moralidade.

> que é] um acordo social patologicamente extorquido (IaG, AA 08: 21)

Veremos agora que uma ideia semelhante é formulada no § 83 da *Crítica da faculdade do juízo* por meio da relação entre os conceitos de fim último e fim terminal. A possibilidade do desenvolvimento histórico e cultural é propriamente aquilo que, segundo Kant, faz do ser humano o fim último da natureza. Isto é, a história (ou a cultura) é o fim último da natureza. No entanto, o ser humano só pode ser ajuizado como fim último na medida em que é capaz de se determinar segundo fins incondicionados (fins morais) e, assim, se fazer fim terminal da criação. Nestes termos, o progresso histórico e cultural é tomado como preparação para que o ser humano passe a se determinar segundo fins incondicionais e adentre no domínio da moralidade. A história, ou cultura, é preparação para a moralidade.

Logo no início do §83 Kant se propõe a determinar mais detidamente o conceito de fim último da natureza. É na cultura, entendida como a promoção da aptidão humana para fins em geral, que se encontra o fim da natureza em relação ao ser humano. Mas, como na ideia de fim último da natureza se pensa uma relação entre o ser humano e um fim da natureza, poder-se-ia considerar não a cultura, mas a felicidade como fim último da natureza, na medida em que ela se define como a adequação da natureza aos fins do ser humano. No entanto, como vimos, o fim último da natureza tem de ser ao mesmo tempo fim terminal, isto é, fim incondicionado. Ora, a felicidade assenta sobre fins condicionados, donde poderíamos já de pronto deixar de considerá-la como fim último. Mesmo assim, Kant apresenta alguns outros argumentos para mostrar que ela não pode ser considerada como o fim último da natureza no ser humano.

Primeiro, o conceito de felicidade é arbitrário e incerto e não há uma regra universal e segura que concorde com esse conceito, de modo que não é possível supor que a natureza submete-se à felicidade humana porque não há um conceito determinado de felicidade. Segundo, não adiantaria fazer concordar o conceito de felicidade com o de necessidade natural <*Naturbedürfnis*>, porque a natureza humana não é de contentar-se com a satisfação de suas necessidades (KU, AA 05: 430). E, além disso, de acordo com uma ideia recorrente na filosofia da história kantiana, seria errôneo considerar que a natureza é benevolente para com os seres humanos. Seja a natureza exterior (a peste, a fome, as inundações, o gelo, o ataque de outros animais, etc.) seja a natureza humana interior (com sua tendência ao egoísmo) e a insociável sociabilidade a ela associada (que leva à opressão do domínio, à barbárie, à guerra etc.), ambas revelam que a natureza conduz mais à miséria do que à felicidade (05: 430).

Portanto, o fim último deve ser encontrado não naquilo que o ser humano pode esperar por parte da natureza, mas, inversamente, naquilo que, em sua relação com a natureza, ele pode fazer de e por si mesmo. Kant entende a felicidade como a globalidade de todos os fins possíveis pela natureza. Evidentemente, qualquer um desses fins possíveis pela natureza são fins condicionados e, agindo com vista a realizar tais fins, o ser humano não será capaz de se fazer fim terminal da criação. Por isso, será na capacidade humana de pôr a si mesmo fins independentemente da natureza que Kant localizará o fim último:

> De todos os seus fins na natureza, fica somente a condição formal, subjetiva, que é a aptidão de se colocar a si mesmo fins em geral e [...] usar a natureza como meio [...]. A produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na sua

> liberdade) é a *cultura*. Por isso, só a cultura pode ser o último fim, o qual tem a razão de atribuir à natureza a respeito do gênero humano (KU, AA 05: 431).

Ainda antes de prosseguir na caracterização pormenorizada da relação entre último fim da natureza e fim terminal, vejamos uma diferenciação importante que Kant estabelece no conceito de cultura. A cultura se distingue em “cultura da habilidade” e “cultura da disciplina”. A “cultura da habilidade” é propriamente a promoção da aptidão para fins. Ela é, como diz Kant, “a condição subjetiva preferencial da aptidão para a promoção dos fins em geral” (KU, AA 05: 431). No entanto, embora condição preferencial, ela não é “suficiente para promover a *vontade* na determinação e escolha dos seus fins” (05: 432). Para que a vontade possa determinar e escolher por si mesma os seus fins, faz-se necessária que ela se liberte do despotismo dos desejos, isto é, se discipline. A disciplina é o que promove a capacidade de libertação da vontade em relação à influência dos desejos.

Vê-se aqui, alocados nesses dois sentidos de cultura, aqueles quatro passos descritos no *Começo conjetural da história humana*, que caracterizam a história humana como emancipação da tutela da natureza e entrada no reino da liberdade. Do mesmo modo, aquilo que na *Ideia de uma historia universal* aparecia sob a rubrica geral de ‘história’, a saber, o progresso do gosto, das belas artes, das ciências e das instituições do direito público, é agora apresentado como “cultura da habilidade” e “cultura da disciplina”. Na cultura da disciplina, Kant localiza o desenvolvimento das ciências, das belas artes e do gosto. Tais desenvolvimentos espirituais, “por um prazer universalmente comunicável e pelas maneiras e refinamento na sociedade, ainda que não façam o ser humano moralmente melhor, tornam-no, porém,

civilizado, sobrepõem-se muito à tirania da dependência dos sentidos e preparam-no para um domínio no qual só a razão pode mandar" (KU, AA 05: 433). Mas o desenvolvimento do gosto, das belas artes e das ciências também diz respeito à cultura da habilidade, na medida em que, por meio deste desenvolvimento, é promovida a aptidão humana para fins diferentes dos fins meramente sensíveis, tais como a busca pela verdade, pelo belo, etc.

Além disso, como vimos, a cultura tem no progresso jurídico-político a condição formal de seu desenvolvimento (cf. KU, AA 05: 432-433). Definida de modo geral, a cultura é aquilo que a natureza promove para preparar o ser humano para o que ele próprio tem que fazer para ser fim terminal da criação. Uma sociedade civil justa permite que os seres humanos determinem sua vontade segundo fins quaisquer e, se esses seres humanos são disciplinados a ponto de ser capazes de escapar ao despotismo dos desejos, então, eles podem se determinar segundo uma sorte específica de fins que independem dos desejos e da inclinação, os fins morais – determinação segundo fins incondicionados que fazem dele fim terminal. Pode-se, então, compreender a seguinte passagem do § 83: "para descobrir onde é que ao menos em relação ao ser humano temos de colocar aquele último fim da natureza, somos obrigados a selecionar aquilo que ele próprio tem que fazer para ser fim terminal" (cf. KU, AA 05: 431).

O fim último da natureza (isto é, a promoção da capacidade humana de pôr a si mesmo fins em geral) prepara o ser humano para que ele possa ser fim terminal (isto é, determinar a si mesmo segundo fins morais). Ou seja, a história, ou o desenvolvimento da cultura, prepara o ser humano para que ela possa fazer de si mesmo um ser moral. Tal como entendo, essa formulação é uma maneira de compreender a enigmática

passagem da nona seção da “Introdução” da terceira *Crítica*, onde Kant afirma que, mesmo sendo impossível lançar uma ponte que conduza do domínio da natureza para da liberdade, a pressuposição *a priori* de que o fim terminal deve existir no mundo dos sentidos permite que a faculdade do juízo ofereça “o conceito mediador entre os conceitos de natureza e o conceito de liberdade, que torna possível, no conceito de uma *conformidade a fins da natureza*, a passagem da razão pura teórica para a razão pura prática” (KU, AA 05: 196). A teleologia natural (isto é, o sistema dos fins exteriores e sua culminação na noção da cultura como último fim da natureza) conduz a uma teleologia moral (à ideia de que o ser humano tem de preparar-se para cumprir a sua destinação moral na Terra) e o § 83 parece estabelecer uma conexão possível entre os modos de pensar segundo conceitos da natureza e segundo conceitos da liberdade.

Vale ressaltar, no entanto, que a conexão entre natureza e moralidade sugerida pelo §83, ao mesmo tempo em que sugere a possibilidade de passagem de um domínio a outro, reafirma a descontinuidade entre eles, já que para ser possível ajuizar o ser humano como último fim da natureza é preciso adotar um ponto de vista externo ao da natureza, o ponto de vista da liberdade.

Para concluir essa interpretação da relação entre fim último e fim terminal eu gostaria de retornar à questão da possibilidade da passagem da história para a moralidade. Como mostrei anteriormente, na *Ideia de uma história universal* Kant afirma que o desenvolvimento histórico da humanidade pode culminar, com o tempo, na transformação da sociedade em um todo moral. Indiquei anteriormente que, neste contexto, a relação entre progresso histórico e moral não é articulada por meio do par conceitual fim terminal e fim último e que isso implica em ambiguidades conceituais. Kant afirma que, com o progresso

histórico, surge o esclarecimento e que este contribui para a formação de um "modo de pensar" <*Denkungsart*> que pode levar ao alcance de um todo moral (cf. IaG, AA 08: 21). O que chama a atenção, de qualquer modo, é que, nestes termos, parece ser possível estabelecer uma *continuidade* entre progresso político e moralidade. Nota-se que Kant parece sugerir ser possível transformar a sociedade política (acordo extraído patologicamente, cuja origem se encontra na violência e miséria que os indivíduos causam uns aos outros) em uma sociedade ou todo moral.

Este modo de representação da possibilidade de ligação entre história e moralidade pode dar lugar a mal-entendidos, na medida em que não ressalta suficientemente a descontinuidade necessária e incontornável entre os dois domínios. Kant associa à fundação de um novo modo de pensar a possibilidade de que o progresso histórico culmine na formação de uma sociedade moral e não fica suficientemente claro que a passagem para a moralidade depende de os seres humanos escolherem determinar a si mesmos segundo uma causalidade que está fora da natureza. Isto é, não fica evidente que o progresso histórico pode, quando muito, preparar os seres humanos para que passem a determinar-se segundo fins morais, mas não pode efetivamente conduzir à moralização da sociedade.

Talvez por ter percebido que a referida passagem da *Ideia de uma história universal* padece destas ambiguidades, em textos posteriores Kant verá necessidade de ressaltar a não continuidade entre progresso histórico e moralidade. Ao que me parece, a explicitação dessa descontinuidade é uma das razões da consideração da história da humanidade por meio do par conceitual fim último/fim terminal. Vimos que no §83 Kant afirma:

> Para descobrir onde é que ao menos em relação ao ser humano temos que colocar aquele último fim da

> natureza, somos obrigados a selecionar aquilo que a natureza foi capaz de realizar para o *preparar* para aquilo que ele próprio tem que fazer para ser fim terminal (KU, AA 05: 431).

Como insisti anteriormente, e como a citação deixa ver claramente, o fim último deve ser situado naquilo que a natureza faz para *preparar* o ser humano para que ela possa se fazer fim terminal. Numa passagem mais adiante, explicitando o papel que o antagonismo desempenha na história humana, Kant afirma que

> a guerra, assim como é uma experiência não intencional dos seres humanos (provocada por paixões desenfreadas), é uma experiência profundamente oculta e talvez intencional da sabedoria suprema, para instituir, se não [...] a unidade de um sistema moralmente fundado, ao menos para *prepará-la* (KU, AA 05:433).

Mais uma vez, Kant insiste na ideia de que a cultura, que tem como veículo a insociável sociabilidade (neste caso, a guerra), se não institui um sistema moralmente fundado (o que certamente solaparia a separação sistemática entre natureza e moralidade) pode ao menos *preparar* tal instituição. Ouve-se aqui o eco daquele trecho da *Ideia de uma história* que afirma a possibilidade de passagem da história para a moral. Mas se lá Kant dizia que "com o tempo" se pode esperar a transformação da sociedade política em uma sociedade ou todo moral, aqui ele explicitamente afirma que a história (ou o antagonismo entre os indivíduos) não institui um sistema moralmente fundado, mas pode apenas prepará-lo – isto é, pode promover a capacidade dos seres humanos de determinar sua vontade segundo as leis da razão prática.

De um lado, insisti acima que a relação entre fim último e fim terminal ressalta a descontinuidade entre progresso histórico e moralidade, ao mesmo tempo em que permite pensar uma conexão entre os dois domínios. De outro, mostrei que Kant caracteriza essa conexão por meio da noção de preparação para o fim terminal. Esta ideia de que o fim último é preparação para o fim terminal permite afirmar que há um sentido moral no progresso histórico da humanidade. O progresso histórico não é, por si só, um passo moral, mas pode ser compreendido como um passo para a moralidade. Põe-se, então, a questão: o que Kant tem em mente com a noção de preparação e qual é a possível implicação do progresso histórico para a moralidade? Ou ainda, o que se quer dizer propriamente com a ideia de “preparação”?

Esta questão será desenvolvida detalhadamente no último capítulo deste trabalho. De qualquer modo, adianto que um dos modos de se entender a noção de preparação seja, talvez, por meio da ideia de formação moral. A seguinte passagem de À Paz Perpétua ilustra o que quero dizer. No “Suplemento” sobre a “Garantia da paz perpétua”, Kant afirma:

> Os Estados existentes, organizados ainda muito imperfeitamente [...] aproximam-se muito do que prescreve a ideia do direito, embora, claro está, a causa de semelhante comportamento não seja a moralidade interna (como também não é a causa da boa constituição do Estado, antes pelo contrário, desta última é que se deve esperar, acima de tudo, a boa formação moral de um povo) (ZeF, AA 08: 366).

O texto de Kant é suficientemente claro. Embora a moralidade não seja nem a causa da aproximação dos Estados à ideia do direito, nem da boa constituição do Estado, esta última tem implicações no que diz respeito à moralidade. Isto é, o

progresso no âmbito político (que, como vimos, é um dos aspectos do progresso histórico e cultural) tem significado no que diz respeito à moralidade, não à transformação da sociedade em uma comunidade moral, como a *Ideia de uma história universal* pode parecer sugerir, mas como causa da boa formação moral de um povo. A ideia de formação moral também não me parece distante da noção de “cultura da disciplina” da *Crítica da faculdade do juízo*, uma vez que diz respeito à ideia de desenvolver a capacidade humana de libertar sua vontade da influência dos desejos e inclinações.

Acredito, aliás, que a passagem da *Ideia de História Universal* que foi discutida aqui pode ser reconstruída de modo a não soar tão controversa, desde que a pensemos a partir da ideia de fim último como preparação para o fim terminal e à luz da noção de formação moral. Pode ser o caso de que quando, naquele contexto, Kant se refere ao papel do esclarecimento e de um novo modo de pensar na transformação das “toscas disposições práticas em princípios morais determinados” (IaG, AA 08: 21) ele tivesse em mente justamente aquilo que ele quis expressar posteriormente com a ideia de formação moral em *À Paz Perpétua*.

3

NATUREZA, UNIDADE SISTEMÁTICA E TELEOLOGIA: AS BASES DA JUSTIFICAÇÃO TEÓRICA DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

O presente capítulo tem a intenção de responder à pergunta: qual o lugar da teleologia da natureza na filosofia crítica de Kant tal qual esta se encontrava desenvolvida quando da publicação da *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784)?

Ao responder esta questão, terei condições de mostrar que os elementos conceituais pressupostos na *justificativa teórica* da história filosófica esboçada no texto de 1784 permitem afastar a interpretação, bastante difundida[71], de que seria apenas após a publicação da *Crítica da faculdade do juízo* (1790) que Kant pôde elaborar uma filosofia *crítica* da história. De maneira geral, os partidários desta interpretação argumentam do seguinte modo: se é apenas na terceira *Crítica* que Kant desenvolve uma teleologia crítica da natureza, e se o tratamento da questão da teleologia da natureza na *Crítica da razão pura* (em

---

[71] Cf. MEDICUS, F. *Kants Philosophie der Geschichte*, p. 24-25. Weyand, K. *Kants Geschichtsphilosophie: Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, p. 59-60; YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*, p. 155-156. A interpretação de Michel Despland é mais matizada e se aproxima da que eu defendo, cf. DESPLAND, M. *Kant on History and Religion*, p. 24-27 e 54-59.

1781 ou 1787) é ainda dogmático, então uma filosofia da história tornada possível a partir do ponto de vista de uma representação teleológica da natureza antes de 1790 seria uma filosofia *dogmática* da história.

Conforme vimos no início do primeiro capítulo, na *Ideia de uma história universal* Kant afirma que a história filosófica se ocupa da narrativa dos fenômenos da liberdade da vontade. Aos seus olhos, as dificuldades da composição de tal narrativa surgem quando se considera que, de um ponto de vista meramente empírico, o conjunto dos fenômenos da liberdade humana não apresenta uma regularidade que permita ao observador atribuir-lhe um padrão de racionalidade. Do ponto de vista dos atores individuais, e mesmo do historiador propriamente dito, a multiplicidade dos fenômenos da liberdade não se mostra senão como um agregado confuso e sem regra.

Ainda assim, Kant apresenta a hipótese de que é possível "expor [...] como um *sistema*, aquilo que de outro modo seria um agregado" (IaG, AA 08: 29), desde que se adote um ponto de vista racional em tal exposição, qual seja, o da teleologia da natureza. A consideração do agregado dos fenômenos da liberdade humana segundo o princípio da conformidade a fins <*Zweckmässigkeit*> da natureza oferece o fio condutor por meio do qual Kant pretendeu expor a história da espécie humana enquanto sistema, como se ela revelasse um desenvolvimento contínuo e progressivo dos talentos e disposições originários dos seres humanos.

No que diz respeito à relação entre teleologia e história no contexto da *Ideia de uma história universal*, defendo a interpretação de que a possibilidade da exposição sistemática da história justifica-se a partir do interesse teórico-especulativo da razão pela ordenação da multiplicidade da natureza segundo

um princípio de unidade. Este interesse exige a representação do todo da natureza segundo uma ordem teleológica para ser satisfeito e é ele que justifica a hipótese do progresso jurídico e moral apresentada na *Ideia*. Na primeira *Crítica*, Kant remete a possibilidade de uma representação teleológica da natureza ao uso regulativo e hipotético da razão. Diferentemente, na terceira *Crítica*, a possibilidade da representação teleológica da natureza está vinculada à faculdade do juízo reflexionante. Já vimos que isso trará uma série de implicações para a concepção de natureza teleológica, tais como a introdução da ideia de um sistema completo dos fins naturais. Mas, antes de tratar da teleologia da natureza na terceira *Crítica*, abordaremos a teleologia da natureza *Crítica da razão pura*. O objetivo é indicar que já no "Apêndice à dialética transcendental" da *Crítica da razão pura* Kant desenvolve as duas noções por meio das quais se torna possível a exposição filosófica da história proposta por Kant na *Ideia de uma história universal*, os conceitos de "unidade sistemática" e de "conformidade a fins" <*Zweckmässigkeit*> da natureza.

Indiquei no primeiro capítulo que esta interpretação remonta ao livro de Kleingeld (*Fotschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*). No entanto, tal como entendo, Kleingeld não prova de maneira suficiente por que a teleologia da natureza no contexto da *Crítica da razão pura* pode ser tomada como de acordo com os pressupostos da filosofia crítica. À sua reconstrução do argumento do "Apêndice à dialética transcendental" falta tanto uma interpretação adequada do problema da validade transcendental da ideia de unidade sistemática da natureza quanto do problema da dedução transcendental das ideias da razão[72]. E é a estes dois problemas que dedico boa parte da minha atenção neste capítulo.

[72] Cf. KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*, caps. 1 e 7.

É sabido que a teleologia da natureza ocupa um lugar central na *Crítica da faculdade do juízo*. A questão da necessidade racional de pressupor ou admitir de maneira *a priori* a possibilidade de sistematização da natureza, que revela a conformidade desta às nossas faculdades de conhecimento, é um dos temas centrais que estrutura toda a obra, em especial as suas duas introduções. Como mostra a *Primeira Introdução* à Crítica da faculdade do juízo, o princípio da conformidade a fins assume o lugar de princípio próprio da faculdade do juízo (cf. EEKU, AA 20: 208-216 e KU, AA 05: 179-186). No entanto, não é somente quando da publicação da *Crítica da faculdade do juízo* que uma formulação crítica do problema da ordenação sistemática e conforme a fins da natureza encontra lugar na filosofia de Kant[73]. O mesmo problema já fora tratado na *Crítica da razão pura* e não passou despercebido à *Kant-Forschung*[74] que as Introduções à *Crítica da faculdade do juízo* retomam e reformulam esta problemática, que é também objeto do "Apêndice à dialética transcendental" da primeira *Crítica*.

Como vimos, diversos são os intérpretes[75] que afirmam que história filosófica exposta em a *Ideia de uma história universal* seria dogmática, na medida em que recorreria a noções teleológicas cujo uso nos limites da filosofia crítica só seriam devidamente estabelecidos com a publicação da *Crítica da*

---

[73] Como afirma Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy os History*, p. 156.

[74] KEINERT, M. *Da ideia ao Juízo: o problema da finalidade na relação entre razão e natureza em Kant*; LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, capítulos 8 e 9; MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant*, cap. 4; MCFARLAND, J. D. *Kant's Concept of Teleology*, cap. 2; ZOCHER, R. "Der Doppelsinn der kantischen Ideenlehre. Eine Problemstellung". In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, p. 222-226.

[75] Cf. nota 68 acima.

faculdade do juízo. Diferentemente deles, pretendo mostrar que podemos encontrar na *Critica da razão pura* a fundamentação transcendental das noções teleológicas que justificam a ideia de história filosófica apresentada na *Ideia*. A articulação entre história filosófica e teleologia da natureza se mostrará, assim, inteligível e poderemos falar em uma filosofia crítica da história. Veremos agora que o "Apêndice à dialética transcendental" apresenta uma solução para a questão da teleologia da natureza que, embora tenha sido reformulada na *Crítica da faculdade do juízo*, pode ser interpretada como de acordo com os limites do conhecimento teórico estabelecidos pela *Crítica da razão pura*.

A questão da teleologia da natureza surge no interior do "Apêndice" como um corolário da problemática da unidade sistemática da natureza (ou conhecimentos do entendimento) e é por isso que se deve reconhecer o seu caráter crítico. A máxima unidade sistemática da natureza é a unidade das coisas conforme a um fim e Kant a remete a um mero "algo" que não pode ser conhecido, mas que podemos pensar por analogia com a nossa inteligência, quando representamos este algo *como se* fosse fundamento do mundo sensível. Por essa via, segundo Kant, podemos pensar a ideia de Deus como causa inteligente do mundo, embora isso não nos leve a descurar a investigação da natureza segundo as suas leis universais, tampouco a hipostasiar o significado heurístico dessa ideia: o objeto imaginário ("objeto em ideia", para usar a expressão de Kant) da ideia de Deus é admitido apenas tendo em vista assegurar a máxima unidade sistemática da natureza, isto é, apenas conforme o fim de orientar a tarefa de investigação das coisas do mundo segundo as leis da natureza e de conferir-lhe um caráter sistemático – jamais como um objeto a ser conhecido e determinado pela aplicação dos conceitos do entendimento.

O presente capítulo está dividido em quatro seções. Na primeira introduzo o princípio de unidade sistemática em seu caráter lógico. A segunda (3.2) trata da necessidade de pressuposição *a priori* do princípio de unidade sistemática, isto é, mostra que o princípio possui validade transcendental. Na terceira (3.3) introduzo a noção de esquema da razão e apresento a dedução das ideias transcendentais. Na seção final (3.4) discuto a relação entre unidade sistemática e unidade conforme a fins <*zweckmässig*> da natureza, insistindo no caráter meramente regulativo desta última.

3.1 O princípio de unidade sistemática

A "Dialética transcendental" da *Crítica da razão pura* termina em um apêndice composto de duas partes, intituladas "Do uso regulativo das ideias da razão pura" e "Do propósito final da dialética natural da razão humana". Embora alocado em um apêndice, o conteúdo destas seções finais da "Dialética" revela-se decisivo: nelas Kant apresenta nada menos do que a "dedução das ideias transcendentais". Como é sabido desde as seções da "Analítica transcendental" dedicadas à dedução dos conceitos puros do entendimento, o procedimento dedutivo, tal como entende Kant[76], pretende provar a legitimidade da posse ou uso de certo conceito (cf. KrV A 84-5/ B 116-7)[77]. Assim, o "Apêndice à

[76] Deduzir um conceito é mostrar a legitimidade (*quid juris*) de uma representação de fato (*quid facti*) em uso numa ciência. Sobre a herança jurídica da noção kantiana de "dedução", cf. HENRICH, D. "Kant's notion of deduction and the methodological background of the first Critique".

[77] É preciso notar que a dedução transcendental das ideias da razão, embora concorde de maneira geral com a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento no que diz respeito à busca por assegurar a legitimidade do

dialética transcendental" dará conta, antes de tudo, de assegurar o bom uso das ideias da razão no interior do conhecimento teórico – uso que atende à necessidade ou interesse da razão[78] de instituir um sistema dos conhecimentos, por meio do qual o próprio uso do entendimento se consolida. Não é de estranhar, portanto, a frase com que Kant comenta a dedução transcendental das ideias e que indica a importância que assumem as investigações do "Apêndice à dialética": "Assim se completa a tarefa da crítica da razão pura" (A 679/B 698).

Kant inicia a primeira parte do Apêndice resumindo as conclusões a que chegou o exame da dialética da razão pura:

> O resultado de todas as tentativas dialéticas da razão pura confirma não só o que já provamos na Analítica Transcendental, a saber, que todos os nossos raciocínios que pretendem levar-nos para além do campo da experiência possível são ilusórios e sem fundamento, mas também nos ensina esta particularidade, que a razão humana tem aí uma propensão natural para transpor essa fronteira e que as ideias transcendentais são para ela tão naturais como as categorias para o entendimento, embora com a diferença de as últimas levarem à verdade, isto é, à concordância dos nossos conceitos com o objeto, enquanto as primeiras

---

uso de certos conceitos (ideias e categorias, respectivamente), diverge desta última no que tange a um ponto crucial. A dedução transcendental das categorias mostra de que modo estas podem se referir *a priori* aos objetos. Mas, como afirma Kant, neste sentido uma "dedução transcendental [...] é sempre impossível em relação às ideias" (A 664/B 692). Com efeito, "as ideias da razão pura não permitem verdadeiramente uma dedução do mesmo tipo da das categorias" (A 669/B 697). Veremos adiante que a legitimidade do uso das ideias da razão consiste numa referência *indireta* aos objetos, isto é, que sua validade objetiva é indireta ou relativa: as ideias da razão se referem ao entendimento e apenas por meio deste aos objetos.

78 Sobre a relação entre interesse especulativo da razão e unidade sistemática, cf. KrV A 650/ B 678, A 666/B 694, A 676/B 704 e A 686/B 715.

> produzem uma mera aparência, embora inevitável, cujo engano mal se pode afastar pela crítica mais penetrante (KrV A 642/ B670).

A "Analítica transcendental" já mostrara que não há uso legítimo dos conceitos puros do entendimento fora do campo da experiência possível[79]: se não se reportam à sensibilidade, as categorias são formas vazias do pensamento. A Dialética Transcendental acabara de mostrar que as ideias da razão e os raciocínios que delas partem tendem a ser dialéticos, isto é, trazem consigo, naturalmente, a ilusão de se referirem a objetos (alma, o princípio do mundo, Deus) aos quais, no entanto, não temos nenhum acesso teórico, uma vez que se situam fora do domínio da experiência possível.

Ao longo da primeira parte do "Apêndice", Kant trata de investigar se, para além do mau uso das ideias, responsável pelo engendramento dos erros da metafísica especial, não se encontraria também um uso adequado e legítimo. Com efeito, afirma Kant (numa frase que indica o significado teleológico que o autor não se cansa de vincular à razão e seus respectivos usos e faculdades[80]), "tudo o que se funda na natureza das nossas faculdades tem de ser conforme a um fim e concordar com o seu uso adequado" (KrV A 643/B 671). Donde seria natural perguntarmos: se os conceitos puros do entendimento têm um uso legítimo no

---

[79] Na verdade, ao final da dedução transcendental das ideias Kant legitima, sim, um certo uso das categorias fora do campo da experiência possível, no qual, por meio do esquema da razão, podemos *pensar* (por analogia com o modo como determinamos objetos empíricos através dos conceitos puros) os "objetos em ideia" a que corresponderiam as ideias da razão. Este uso é, no entanto, meramente regulativo, não constitutivo, e não nos oferece nenhuma determinação de tais objetos pensados, nenhum conhecimento objetivo.

[80] Cf., por exemplo, KrV A 797-798/B 825-826 e GMS, AA 04: 395.

interior do campo da experiência possível, não seria o caso de também as ideias da razão possuírem o seu uso legítimo?

A legitimidade do uso dos conceitos e princípios do entendimento se restringe à sua aplicação ao campo da experiência possível, isto é, eles são legítimos quando da sua utilização *imanente* a tal campo[81]. Portanto, é de se esperar que, assim como os conceitos do entendimento, também as ideias possuam algum tipo de uso imanente e, assim, legítimo. "Não é a ideia em si mesma", dirá Kant, "mas tão só o seu uso que pode ser, com respeito a toda experiência possível, [...] *transcendente* ou [...] *imanente*" (A 643/B 671).

Mas, enquanto o uso dos conceitos e princípios do entendimento é dito imanente quando o conceito é aplicado a um objeto da experiência possível, será preciso esclarecer que significado pode ter o termo *imanente* quando referido ao uso que se faz das ideias, uma vez que por definição elas não encontram na intuição nenhum objeto que lhes corresponda (nisso, aliás, residia o erro da metafísica especial: considerar que às ideias da razão correspondem objetos determináveis pela aplicação de categorias). Segundo Kant, o "uso" das ideias é transcendente ou imanente, respectivamente, "na medida em que se dirige diretamente a um objeto que supostamente lhe corresponde, ou então apenas ao uso do entendimento em geral em relação aos objetos com que se ocupa" (KrV A 643/B 671). Temos, portanto, que entender o que significa a aplicação das ideias "apenas ao uso do entendimento em geral em relação aos objetos com que se ocupa".

---

[81] Para ilustração do que Kant entende por *imanente* (aquilo cujo uso permanece restrito ao campo da experiência possível) em oposição a *transcendente*, e também por *transcendente* em oposição a *transcendental* ver KrV A 295-296/B 352-353.

A "Analítica" e boa parte da "Dialética" da *Crítica da razão pura* indicaram por que as pretensões dogmáticas da razão levam à ilusão e ao erro. Mostraram, por um lado, que os conceitos puros do entendimento só têm aplicação objetiva em sua referência empírica e, por outro, que as ideias da razão não encontram nenhum objeto que lhes corresponda na intuição sensível. Neste sentido, o mesmo gesto teórico que confere positividade à ciência da natureza (ou, para falar como Kant, lhe assegura realidade objetiva) nega que as funções de síntese pelas quais esta mesma ciência se constitui em sua objetividade (isto é, a aplicação das categorias e princípios do entendimento às intuições sensíveis) possam sistematizá-la em um todo organizado, sob um princípio. Resulta disso que, embora o uso empírico do entendimento responda pela constituição das séries empíricas que compõem o conhecimento da natureza, o entendimento, por si mesmo, não pode responder pela unidade das séries assim constituídas nem tampouco satisfazer a necessidade ou o interesse da razão pele instituição de tal unidade. A ideia desta unidade não pode ser um elemento das séries empíricas, já que ela se refere ao todo de tais séries, objeto imaginário que não pode nos ser dado numa intuição. Caberá, pois, à razão a tarefa de unificar os conhecimentos do entendimento, conferindo-lhes uma *unidade coletiva*[82]. O uso imanente das ideias da razão corresponde,

[82] Conforme já afirmava a "Introdução" da "Dialética transcendental, "se o entendimento pode ser uma faculdade da unidade dos fenômenos mediante regras, então a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios. Nunca se dirige, portanto, primeiramente à experiência ou a algum objeto, mas ao entendimento, para dar unidade *a priori* por conceitos ao diverso dos conhecimentos do mesmo, a qual se chama unidade da razão e é de tipo totalmente diferente daquela que pode ser derivada do entendimento" (KrV A 302/B 359).

portanto, à sua *aplicação ao uso do entendimento* no intuito de conferir a este uso (isto é, às séries empíricas ou conhecimentos da natureza constituídos pelo uso do entendimento) certa unidade:

> A razão nunca se refere diretamente a um objeto, mas apenas ao entendimento [... Ela] tem, pois, propriamente por objeto apenas o entendimento [...] e, tal como o entendimento unifica por conceitos o que há de diverso no objeto, assim também a razão, por sua vez, unifica por meio das ideias o diverso dos conceitos, na medida em que põe como meta uma certa unidade coletiva aos atos do entendimento, o qual, diferentemente, apenas se ocupa da unidade distributiva (A 643/ B671).

Para explicitar o papel que cabe à razão na utilização imanente das ideias, Kant prossegue com a comparação entre os usos da razão e do entendimento. O entendimento constitui objetos, isto é, os determina mediante conceitos. Ele se ocupa unicamente do encadeamento *pelo qual se constituem*, segundo as categorias, as séries de condições. A razão, por seu turno, *não constitui* o conhecimento de objetos, ela apenas ordena os objetos ou séries empíricas constituídos pelo entendimento. Se, ao contrário do entendimento, a razão não constitui objetos, é porque, insiste Kant, "as ideias transcendentais não são nunca de uso constitutivo, de tal modo que por elas seriam dados conceitos de certos objetos, e no caso de assim serem entendidas são meros conceitos sofísticos (dialéticos)" (KrV A 644/B 672).

Neste sentido, esta "unidade coletiva", posta pela razão como meta, é resultado de um uso que recebe o nome de *regulativo*. A tarefa do uso regulativo da razão é orientar o entendimento em direção ao fim posto pela própria razão, qual seja, a ideia de uma unidade coletiva dos atos do entendimento ou de

um “todo do conhecimento” (A 645/B 673). É certo que este fim, esta meta, não corresponde a um objeto ao qual a razão por ventura venha a ser aplicada. Neste caso, tomando por um objeto real a meta posta pela razão, por definição inalcançável, a ideia estaria sendo usada de modo constitutivo e transcendente. Por isso Kant caracteriza a ideia de um todo dos conhecimentos como um *foco imaginário*, “um ponto do qual não partem efetivamente os conceitos do entendimento, na medida em que fica totalmente fora dos limites da experiência possível, [mas que] serve, todavia, para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão” (A 644/B 672).

“Foco imaginário”, “unidade coletiva”, “todo do conhecimento”. Kant reúne todas estas expressões sob a rubrica de *unidade sistemática* do conhecimento. Chama atenção o fato de o “Apêndice” mostrar que a mesma propensão natural que conduz a razão sem crítica a um uso transcendente das ideias, uma vez moderada (isto é, uma vez submetida à crítica), pode ser levada a operar num sentido salutar e necessário para o bom funcionamento do conhecimento teórico da natureza. Assim, aquela propensão natural da razão que no início da “Dialética transcendental” era caracterizada de maneira geral como uma “carência” ou “necessidade” <*Bedürfniss*> de a razão de atingir o incondicionado (cf. KrV A 309/B 365), passará agora a ser caracterizada como um interesse teórico ou especulativo da razão em instituir uma unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento (cf. A 650/B 678; A 666/B 694). Kant associa ao interesse teórico-especulativo da razão a possibilidade de instituição de um sistema dos conhecimentos do entendimento, assim como, veremos adiante, a possibilidade de ordenação da natureza segundo princípios teleológicos[83].

---

[83] De qualquer modo, interessa salientar que ao atribuir ao interesse da razão a necessidade e possibilidade de instituição da unidade sistemática da natureza,

Antecipando a discussão da "Arquitetônica da razão pura" a respeito do caráter sistemático de um corpo de conhecimentos, que distingue o conhecimento científico do mero agregado que caracteriza o conhecimento comum[84], Kant caracteriza a ideia de unidade sistemática nos seguintes termos:

> Aquilo de que a razão propriamente dispõe e procura realizar é a *sistemática* do conhecimento, isto é, seu encadeamento a partir de um princípio. Esta unidade da razão pressupõe sempre uma ideia, a da forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada parte e sua relação com as outras. Esta ideia postula, por conseguinte, uma unidade completa do conhecimento do entendimento, por meio da qual este se torna não meramente um agregado acidental, mas

tornando esta unidade meramente regulativa, Kant rompe com a solução dogmática que ele mesmo encontrara antes da *Crítica*. Com efeito, um traço constante das investigações kantianas pré-críticas a respeito da relação entre regularidade, unidade e conformidade a fins da natureza é a remissão de seu fundamento, em sentido constitutivo, à existência e/ou ao conhecimento de Deus: "Há um Deus exatamente porque a natureza, mesmo no caos, não pode proceder senão regular e ordenadamente" (NTH, AA 01: 228); "Não podemos apresentar nenhuma outra razão de por que as garras dos felinos, do leão e de outros são formadas de tal modo que podem ser retraídas, isto é, guardadas, senão porque um criador assim ordenou com o fim de protegê-las do desgaste, uma vez que estes animais têm de possuir tais ferramentas aptas para agarrar e prender suas presas" (BDG, AA 02: 96). A respeito do caráter constitutivo da teleologia da natureza no período pré-crítico, e sua diferença de justificação ou fundamentação para com a teleologia regulativa no período crítico, cf. DÜSING, K. *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, cap. 1, seção B.

[84] "A unidade sistemática é o que, antes de tudo, converte o conhecimento comum em ciência, isto é, converte um simples agregado desses conhecimentos em sistema [...] Por sistema entendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia. Esta é o conceito racional da forma de um todo, na medida em por ele se determinam *a priori* tanto o âmbito do diverso como o lugar respectivo das partes" (A 832/B 860).

> um sistema encadeado segundo leis necessárias. Não se pode dizer propriamente que esta ideia seja o conceito de um objeto, mas sim o da unidade completa destes conceitos, na medida em que ela serve de regra ao entendimento (KrV A 645/ B 673).

O papel que cabe à razão é, pois, fundamental. Ela responde pela unidade dos conhecimentos em um sistema, isto é, pela possibilidade de ordenação do todo dos conhecimentos sob um princípio que garanta a necessidade de seu encadeamento. Considerando-se que a natureza (*materialiter spectata*[85]) deve ser entendida como o conjunto de todos os fenômenos em sua determinação sob as regras do entendimento, pode-se dizer que, na ausência do princípio racional da unidade sistemática, a própria natureza se apresentaria como um agregado não necessário de fenômenos, isto é, uma multiplicidade acidental e, portanto, contingente[86].

Para indicar de que modo a razão pode pressupor essa "ideia de um todo do conhecimento que precede o conhecimento das partes", Kant introduz a distinção entre uso *apodítico* e uso *hipotético* da razão:

> Se a razão é a uma faculdade de derivar o particular do universal, então ou bem o universal é dado e *certo em si*, e então se exige a *faculdade de julgar* apenas para a subsunção, e o particular, desse modo, é necessariamente determinado pelo universal. Denomino

[85] Para a definição de *natura materialiter spectata* ver KrV B 163. Cf. também KrV A 418/B 446. Na verdade, a própria natureza nesse sentido material, conjunto de todos os fenômenos, é uma simples ideia.

[86] Nota-se a estrutura semelhante da justificação da ideia de história: por meio de uma ideia expõe-se *sistematicamente* o que de outro modo seria apenas o agregado dos fenômenos da liberdade (cf. IaG 08: 29; cf. também capítulo, seção 1).

> este o uso apodítico da razão. Ou bem o universal é admitido apenas *problematicamente* e é uma mera ideia: o particular é certo, mas a universalidade da regra relativa a esta consequência é ainda um problema; então se aferem pela regra diversos casos particulares, todos eles certos, para se investigar se se seguem dela e, neste caso, se parecer que dela decorrem todos os casos particulares indicados, admite-se a universalidade da regra e, a partir desta, todos os casos que não foram dados em si mesmos. Denomino este o uso hipotético da razão (KrV A 646-7/B 674-5, grifos meus).

Ao se referir à noção de uso apodítico da razão, Kant tem em vista o modelo de funcionamento do entendimento na determinação dos objetos do conhecimento. A dedução das categorias, tal qual mostrou a "Analítica", nos indica que ordenamos a experiência de acordo com certos conceitos que são condições universais e necessárias da síntese pela qual conhecemos os objetos de uma experiência possível. Podemos nos aproximar do significado do uso apodítico da razão ao considerar que os conceitos puros do entendimento são um exemplo característico desse universal *"já dado e certo em si"*. De posse dos conceitos puros do entendimento, conceitos universais dados na própria estrutura de nossas faculdades do conhecimento, o entendimento exige da faculdade de julgar somente a subsunção do particular (nesse caso, uma intuição sensível), para assim determiná-lo como um objeto da experiência.

Com relação ao uso hipotético da razão, não temos um exemplo igualmente característico, mas a explicação de Kant parece suficientemente clara. Quando certo caso particular é dado, mas a universalidade da regra da qual ele deriva não foi demonstrada (sendo, por isso, ainda problemática e admitida

apenas como hipótese), é possível reunir vários outros casos particulares dados para, desde que possam ser remetidos igualmente à mesma regra, concluirmos pela universalidade desta última e, assim, extrair dela outros casos particulares ainda não dados[87].

A introdução da noção de uso hipotético da razão permite a Kant indicar de que modo podemos conceber certo todo (no caso, a unidade sistemática da natureza) que é anterior às suas partes constituintes (no caso, as infinitas séries empíricas ou os infinitos conhecimentos possíveis ainda não efetivamente constituídos). Por meio de seu uso hipotético, a razão pode antecipar a ideia de uma unidade completa dos conhecimentos da natureza, a qual só se constitui efetivamente por aproximação, conforme progride o trabalho de investigação empírica[88]. Isto é, partindo de certos conhecimentos particulares já constituídos pelo entendimento, a razão pode projetar antecipadamente a ideia do que seria um sistema de todos os conhecimentos, mesmo antes de sua constituição. Daí Kant insistir na relação entre

---

[87] Vale notar a semelhança entre o uso hipotético da razão e o juízo reflexionante, introduzido por Kant somente na *Crítica da faculdade do juízo.* Ambos lidam com a questão de associar um particular dado a um *universal* que lhe serve de regra: o *uso hipotético da razão* permite que, partindo de um caso dado e associando-o a uma regra, se passe à consideração de outros particulares, com a intenção de, sendo possível remetê-los todos à mesma regra, concluir a universalidade desta última; o *juízo reflexionante* permite que, partindo de um particular dado, por meio da reflexão, se descubra a representação universal que lhe serve de regra. Além disso, os aproxima também o fato de tanto o uso hipotético da razão quanto o juízo reflexionante possuírem caráter regulativo, isto é, não se prestarem a nenhum uso constitutivo capaz de determinar os objetos a que se referem.

[88] "O uso hipotético da razão, baseado em ideias como conceitos problemáticos, não é propriamente *constitutivo* [...] Ele é meramente regulativo, servindo para, por seu intermédio, trazer unidade aos conhecimentos particulares e, assim, *aproximar* a regra da universalidade" (A 647/B 675).

o uso hipotético da razão e a unidade sistemática dos conhecimentos:

> O uso hipotético da razão, portanto, refere-se à unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento [...] Inversamente, a unidade sistemática (como simples ideia) é simplesmente uma unidade *projetada*, que não se tem de considerar dada em si, mas tão só como problema; ela serve para encontrar um princípio para o uso diverso e particular do entendimento e, desse modo, guiá-lo (A 647/ B 675).

O uso da ideia de unidade sistemática poderia parecer arbitrário e injustificado, na medida em que pressupõe a ideia de um todo do conhecimento que é anterior às suas partes e estabelece como meta uma unidade total que não corresponde a nenhum objeto empírico possível. Entretanto, o fato de esta unidade ser apenas "problemática", apenas "projetada", suplanta essa aparente arbitrariedade. Como objeto do uso hipotético da razão, que tem fundamento em uma ideia da qual é feita um uso regulativo, por princípio a unidade sistemática não se refere a objeto algum. Ela apenas "serve para encontrar um princípio para o uso diverso e particular do entendimento e, desse modo, *guiá-lo*".

Kant conclui essa primeira aproximação ao princípio de unidade sistemática pontuando que ele é um princípio *lógico* e subjetivo (cf. KrV A 648/ B 676). Afirmar que o princípio é lógico e subjetivo significa dizer que ele tem uma utilidade que se poderia chamar de metodológica. Enquanto um princípio lógico, a ideia de unidade sistemática, objeto de um uso hipotético da razão, põe a tarefa metodológica de perseguir uma unidade total dos conhecimentos do entendimento. As razões que justificam a validade metodológica do princípio de unidade sistemática, por meio do qual se constrói um *sistema lógico* do conhecimento,

são meramente subjetivas. Pois o princípio de unidade sistemática não diz respeito aos próprios objetos do conhecimento, mas somente à maneira pela qual, respeitando uma exigência da razão, os ordenamos em um sistema lógico.

Ao princípio de unidade sistemática, e de maneira geral às ideias da razão, cabe o papel da ordenação dos conhecimentos do entendimento em um sistema, em função da qual os conhecimentos da natureza *materialiter spectata* se apresentam como um todo necessário. No entanto, veremos a seguir que Kant não se limitou a apresentar a validade lógico-subjetiva do princípio de unidade sistemática e das ideias da razão. Buscou oferecer-lhes também uma justificação transcendental que lhe assegura validade objetiva.

3.2 A passagem da validade lógico-subjetiva para a validade transcendental-objetiva da ideia de unidade sistemática

A investigação kantiana sobre a necessidade ou interesse da razão de unificar os conhecimentos do entendimento em um sistema terminará por mostrar que, mais do que mera exigência lógica e subjetiva, o princípio da unidade sistemática possui também validade transcendental, na medida em que a razão pressupõe que a própria constituição <*Beschaffenheit*> dos objetos (e, por consequência, a própria natureza, entendida como conjunto de objetos da experiência possível) se destina a tal unidade (cf. KrV A 648/ B 676). Além disso, veremos na seção 3.3 que o único meio que a razão dispõe para pensar a ideia de um sistema total dos conhecimentos é conferindo-lhe um objeto imaginário (Deus), que Kant caracteriza como o análogo do

esquema transcendental do entendimento (um "esquema da razão"). Veremos também que essa ordenação sistemática corresponde a uma ordenação conforme a um fim, ou seja, que ela pode ser considerada *como se* fosse efeito da intenção de uma razão suprema (cf. seção 3.4). Nesses termos, a possibilidade de uma representação teleológica da natureza é justificada com base em um interesse teórico da razão pela unidade sistemática da natureza.

A pergunta pela validade transcendental do princípio da unidade sistemática corresponde à pergunta pela sua legitimidade. Grosso modo, a demonstração de sua legitimidade consiste em mostrar que a possibilidade de sistematização dos objetos da natureza tem de ser admitida necessariamente e de maneira *a priori*. A dedução transcendental das ideias da razão, apresentada por Kant no início da segunda parte do "Apêndice", tem como ponto de partida a prova da validade transcendental do princípio de unidade sistemática (apresentada ainda na primeira parte), uma vez que a legitimidade do uso das ideias transcendentais consiste em que elas operam como regulativas da unidade sistemática do diverso do conhecimento empírico.

Segundo a minha interpretação, a dedução transcendental das ideias da razão se encontra propriamente na passagem da descoberta da validade transcendental do princípio de unidade sistemática (introduzida ainda na primeira parte do "Apêndice") para a decorrente necessidade de se encontrar um modo de representá-lo esquematicamente (introduzida na segunda parte). Do ponto de vista textual, a dedução das ideias é apresentada por Kant nos segundo e terceiro parágrafos da segunda parte do "Apêndice" (de A 669/B 697 a A 671/B 699), trecho que se encerra com a afirmação, "e esta é a dedução transcendental de todas as ideias da razão especulativa" (A 671/ B 699).

No entanto, veremos que esta dedução pressupõe a validade transcendental do princípio de unidade sistemática e só pode ser levada a cabo por meio da noção de que as ideias operam como análogos de um esquema transcendental. Daí eu afirmar que, a despeito do que sugere a letra do texto kantiano, a dedução se inicia ainda na primeira parte do "Apêndice" (em A 661/B 689) e, adentrando na segunda parte, encerra-se afirmando que "esta é a dedução transcendental de todas as ideias", na referida citação de A 671/B 699.

Evidentemente, para que a minha proposta de interpretação faça sentido, será preciso percorrer todo o percurso conceitual que vai da prova da validade transcendental do princípio de unidade sistemática até a necessidade da admissão da ideia de Deus como único modo de representação (enquanto análogo de um esquema transcendental) do objeto imaginário a que se refere a ideia de unidade sistemática total da natureza. De qualquer modo, antes de enveredarmos por este caminho, é o caso de apresentar certas ressalvas a uma interpretação oposta a minha, de modo a fazer mais inteligível a minha posição.

De acordo com Rudolf Zocher, no artigo "Zur Kants Transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft"[89], a primeira e a segunda parte do "Apêndice" teriam por objeto duas concepções distintas de ideias da razão. Na primeira parte, as ideias da razão teriam de ser entendidas como *Richtungssinn*, isto é, como conceitos sem referência objetiva e que indicam o sentido a que deve se dirigir a sistematização empírica exigida pela necessidade de completude da razão. Diferentemente, na segunda parte, as ideias teriam de ser entendidas como representações quase-objetivas, já que se não fosse possível sua

[89] ZOCHER, R. "Zur Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der Vernunft".

aplicação *objetiva (ou quase objetiva)* não seria possível explicar de que modo o uso transcendente das ideias pode ser responsável pelo engendramento da ilusão transcendental. No entanto, Kant não teria se apercebido deste duplo sentido das ideias da razão e, por causa disso, falharia ao deduzi-las: as ideias como quase objetivas não poderiam ser deduzidas e, por isso, as ideias como *Richtungssinn* seriam lógica, mas não transcendentalmente válidas[90].

Segundo Zocher:

> A validade de uma ideia que, em geral, é não objetiva, mas que, pelo contrário, possui um mero sentido de direção <*Richtungssinn*>, tem claramente outro significado e deve ser deduzida diferentemente do que a ideia que é efetivamente objetiva ou mesmo apenas quase objetiva. Diferentes *conceitos* de ideia exigem diferentes formas de validade e apontam para diferentes concepções de sua dedução[91].

Todo o problema da dedução das ideias apresentada no "Apêndice" residiria no fato de que Kant não teria se dado conta desta ambiguidade na sua própria concepção de ideia e, por isso, teria não apenas deixado de apresentar uma dedução para cada uma delas em separado como também teria confundido a dedução das ideias em sua função regulativa (ideias como *Richtgunssinn*) com aquela das ideias transcendentais (ideias quase-objetivas)[92].

---

[90] Cf. ZOCHER, R. "Zur Kants tranzendentaler Deduktion der Ideen der Vernunft, p.58.

[91] ZOCHER, R. "Zur Kants traszendentaler Deduktion der Ideen der Vernunft", p. 58.

[92] Segundo entendo, a primeira parte do "Apêndice" trata do uso das ideias *em geral* e o do seu possível uso como regulativas da unidade sistemática dos

Diferentemente de Zocher, entendo que 1) a prova da validade transcendental do princípio de unidade sistemática pode, sim, ser compreendida como uma dedução transcendental das ideias em sua função regulativa[93] e que 2) a prova da validade transcendental do princípio de unidade sistemática é um elemento necessário na dedução das três ideias transcendentais, na medida em que esta prova consiste em mostrar que as ideias transcendentais operam como análogos de um esquema da unidade sistemática[94] (da experiência interna, da experiência

conhecimentos da natureza. Sua dedução transcendental consiste em mostrar por que temos de admitir *a priori* a validade transcendental do princípio de unidade sistemática. Já a segunda parte do "Apêndice" toma por objeto especificamente as ideias *transcendentais*, isto é, aquelas que possuem um "conceito do incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado" (KrV A 322/B 379), e que são, e apenas podem ser, três: "a *unidade* absoluta (incondicionada) do sujeito *pensante*, [...] a *unidade* absoluta da série *das condições do fenômeno* e [...] a *unidade* absoluta da *condição de todos os objetos do pensamento* em geral" (A 334/B 391). A dedução das ideias transcendentais consiste em mostrar que elas operam como análogos do esquema da unidade sistemática (da experiência interna, interna e externa e de toda a experiência possível).

93 Sigo aqui o argumento de Mario Caimi no artigo "Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen". Contra Zocher, Caimi mostra que, na primeira parte do "Apêndice", Kant efetua a dedução transcendental do princípio da unidade sistemática (com o que estou de acordo, embora eu me refira a isso apenas como "prova da validade transcendental" do princípio e não como "dedução transcendental" do mesmo). Caimi não prolongou sua investigação em direção à segunda parte do "Apêndice" e, por isso, não extrai as implicações de seus resultados para a questão da dedução das ideias transcendentais, concluída por Kant nesta segunda parte. Ele tampouco extrai as implicações de sua interpretação para a questão da teleologia da natureza no contexto do "Apêndice". O meu argumento relativo à dedução das ideias transcendentais pretende estender a conclusão de Caimi relativa à prova da validade transcendental do princípio de unidade sistemática para a questão da dedução das ideias transcendentais, seguindo a pista indicada por ele.

94 Cf. CAIMI, M. "Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen", p. 319: "Se podemos afirmar a presença de uma dedução transcendental em B 689 e de um esquematismo das ideias a ela pertencente em B 693, então não

interna e externa e de toda a experiência possível) [95]. Pretendo indicar a pertinência da minha primeira objeção a Zocher ao longo desta seção. A pertinência da segunda objeção será mostrada ao longo da terceira seção[96].

---

há (contra os resultados de Zocher) nenhuma cisão entre duas concepções inconciliáveis de ideia. Pois o '*Richtungssinn*' da ideia exige o quase objeto como esquema, o qual possibilita a aplicação da regra pensada como *Richtungssinn*".

[95] Do ponto de vista da questão que me interessa conclui-se o seguinte da interpretação de Zocher. Uma vez que Kant não teria deduzido a validade do princípio de unidade sistemática, e que a dedução das ideias transcendentais é falha (porque pressupõe uma referência quase objetiva de representações que, por princípio, não podem ter qualquer referência desta ordem), ficaria comprometida a teleologia da natureza cuja possibilidade é assegurada pela validade objetiva da ideia teológica. Ou seja, ainda que não extraia dela essa conclusão, depreende-se da interpretação de Zocher que não haveria lugar para uma teleologia da natureza nos marcos teóricos da *Crítica da razão pura*.

[96] Esta contraposição à interpretação de Zocher também se mostra oportuna porque nos permite levantarmos algumas ponderações à interpretação de Gerard Lebrun em seu *Kant e o fim da metafísica*. Lebrun parece concordar com Zocher num ponto importante. Como indiquei acima, para Zocher o problema da dedução das ideias da razão se encontra na hesitação kantiana entre as duas referidas concepções distintas de ideia. O fato de Kant ter pretendido apresentar a possibilidade de uma referência objetiva para as ideias (mesmo que indeterminada ou quase objetiva) teria feito malograr a sua dedução. De maneira semelhante, mas extraindo disso consequências certamente mais amplas, Lebrun identifica o malogro do "Apêndice" na passagem da validade transcendental do princípio de unidade sistemática para a necessidade de admitir a ideia de Deus como esquema deste princípio: "Que o todo da natureza forma um sistema: essa pressuposição, afinal, deveria bastar; ela aparece claramente como uma ficção útil. Mas que o todo da natureza, para ser pensado como sistema, exija o esquema tecnológico, essa é uma pressuposição suplementar [...] que faz ressurgir a ideia de uma demiurgia pelo menos imaginável. À leitura das últimas páginas da *Dialética Transcendental*, não se pode impedir o sentimento de que a teologia termina por prevalecer" (LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica,* p. 319). Lebrun identifica nesta suposta "pressuposição suplementar" o deslize teológico que indicaria o caráter ainda metafísico ou dogmático da justificativa apresentada no "Apêndice" para o uso das noções de unidade sistemática e conformidade a fins da natureza. De maneira inversa, pretendo mostrar, mais adiante, que não apenas esta pressuposição não é suplementar como também que ela consiste na própria dedução das ideias

Voltemo-nos à questão da validade transcendental do princípio de unidade sistemática. O trecho a seguir, no qual pela primeira vez no Apêndice Kant se refere à questão, nos encaminha para o início da dedução das ideias. Já vimos acima de que maneira o princípio de unidade sistemática encontra um uso lógico-subjetivo legítimo. "Porém", dirá Kant,

> se a constituição dos objetos, ou a natureza do entendimento, que os conhece como tais, está destinada em si à unidade sistemática, e se esta, em certa medida, se pode postular *a priori*, mesmo sem referência a um tal interesse [lógico] da razão, e portanto se pode dizer: todos os possíveis conhecimentos do entendimento (inclusive os empíricos) têm unidade racional e caem sob princípios comuns, de onde se podem ser derivados não obstante a sua diversidade, eis o que seria um princípio *transcendental* da razão, que tornaria necessária a unidade sistemática, *não só subjetiva e logicamente*, como método, mas também objetivamente (A 648/B 676).

Kant é explícito com relação à dificuldade que se lhe impõe. Encerrado em sua validade lógica, o princípio da unidade sistemática mostra-se como uma exigência subjetiva da razão, exigência que não diz respeito aos objetos da experiência, mas sim ao método pelo qual os ordenamos em um sistema lógico. A dificuldade surge quando começamos a perguntar sobre a pertinência, e quiçá a necessidade, da postulação *a priori* de tal unidade sistemática: se os objetos da experiência e o entendimento como um todo se destinam, em si mesmos, à unidade

---

transcendentais, uma vez que para pensar a ideia de uma unidade sistemática da natureza tenho de dar-lhe um "objeto em ideia", ainda que como um mero *foco imaginário*.

sistemática, se esta pode ser postulada *a priori* e não diz respeito meramente a um uso lógico da razão, então ela é também um princípio *transcendental* e, desse modo, objetivamente necessário.

Kant começa a esclarecer o que tem em vista ao perguntar pela validade objetiva ou transcendental do princípio de unidade sistemática recorrendo ao exemplo do conceito de força em geral. Segundo ele, a diversidade de fenômenos de uma mesma substância mostra, por um lado, que nela atua uma grande heterogeneidade de forças. Por outro lado, o princípio lógico da unidade sistemática exige que, comparando as diversas forças, as remetamos a um mesmo gênero, sob a ideia de força fundamental. Prosseguindo sua explicação, Kant diz:

> Se se atenta ao uso transcendental do entendimento, mostra-se que esta ideia de uma força fundamental em geral [...] pretende uma *realidade objetiva*, pela qual se postula a unidade sistemática das diversas forças de uma substância e se estabelece um *princípio apodítico da razão* [...] A razão supõe a unidade sistemática das diversas forças, já que as leis particulares da natureza estão sob as mais gerais, e a economia dos princípios não é meramente um princípio econômico da razão, mas uma *lei interna da natureza* (A 650/ B 678).

Como se lê, a partir da comparação entre as diversas forças, o princípio lógico da unidade sistemática nos orienta a encontrar uma “força fundamental”. Mas o deslocamento para o ponto de vista transcendental faz ver que a ideia de uma força fundamental não é apenas um conceito problemático. A ideia de uma força fundamental pretende também realidade objetiva.

Por ora Kant se furta a explicar de que modo se mostra esta verdade sobre a unidade das forças na natureza. De qualquer

modo, ele parece querer ressaltar que o encaixamento de leis particulares sob leis mais gerais é, sem que saibamos ainda o porquê, uma “lei interna da natureza”. Sua argumentação prossegue de maneira a indicar que o princípio lógico da unidade sistemática não teria aplicação possível se de antemão não pressupuséssemos ou admitíssemos que a unidade sistemática pertence “aos objetos mesmos” (A 650/B 678). Segundo Kant, se fosse igualmente lícito admitir que todas as forças que a natureza nos dá a conhecer são heterogêneas, seria irracional que nos atribuíssemos a tarefa metodológica de reuni-las sob um princípio comum (cf. A 651/ B 679).

O argumento kantiano me parece ser o seguinte: em seu uso lógico, a ideia de unidade sistemática não poderia pôr a tarefa de busca por uma unidade da diversidade de forças se não fosse lícito admitir *a priori* que essa unidade, em meio à heterogeneidade, seja “conforme a natureza”; a ciência da natureza de fato busca por esta unidade; portanto, a unidade das forças tem de ser admitida de modo *a priori*.

Evidentemente, Kant sabe que se poderia objetar que se trata justamente do inverso, ou seja, que a legitimidade do princípio é assegurada *a posteriori* pela constatação empírica da possibilidade de instituição de um sistema da natureza. A resposta a esta possível objeção consiste propriamente na demonstração da necessidade de admissão da validade transcendental do princípio.

Segundo Kant, o princípio da unidade sistemática mostra-se como uma *lei necessária da razão* e não pode ter sido extraído da constituição empírica e contingente da natureza. Isso porque, se na própria natureza leis ou objetos particulares não pudessem ser subsumidos a leis ou conceitos mais gerais, não haveria sequer uso empírico do entendimento (na medida em

que este uso consiste na possibilidade de subsumir fenômenos dados sob leis gerais) e sem ele não existiria nenhum critério de verdade empírica (cf. A 651/B 679). Ou seja, não é possível que a constituição empírica da natureza responda pela necessidade racional de unificar a natureza sob um princípio, uma vez que se não se admite *a priori* a possibilidade de sistematização da natureza não haveria sequer uso empírico possível do entendimento e sem este não haveria critério para determinar a correção dos conhecimentos constituídos, nem tampouco conhecimentos a sistematizar.

Portanto, subjacente à validade lógica da unidade sistemática é forçoso admitir sua validade anterior à experiência, razão pela qual se diz dela que é *a priori* e transcendental. Mostra-se, assim, que a razão pressupõe necessariamente, e anteriormente à experiência, a possibilidade de sistematização dos objetos da natureza. É justamente isso que me parece quer dizer a seguinte passagem de B 679, que contém a confirmação da validade transcendental do princípio da unidade sistemática:

> De fato, não se entrevê como poderia ter lugar um princípio lógico da unidade racional das regras, se não se pressupusesse um princípio transcendental por meio do qual uma tal unidade sistemática, enquanto pertencente aos objetos mesmos, é admitida *a priori* como necessária. Pois, com que direito pode a razão exigir que, no uso lógico, se trate como unidade meramente oculta a diversidade de forças que a natureza nos dá a conhecer e que se derive esta [unidade], tanto quanto se pode, de alguma força fundamental, se a razão livremente admitisse que seria igualmente possível que todas forças sejam heterogêneas e a unidade sistemática de sua derivação não seja conforme à natureza? (KrV A 651/B 679).

Em seguida, Kant continua a apresentar exemplos oriundos da ciência da natureza que corroboram a validade transcendental do princípio. Estes exemplos dizem respeito aos três princípios de sistematização que, segundo o autor, seriam de fato amplamente utilizados na investigação da natureza: o princípio lógico das espécies, o princípio lógico dos gêneros e o princípio lógico da continuidade entre gêneros e espécies. Vejamos no que eles consistem.

> Que todas as diversidades das coisas individuais não excluam a identidade da *espécie*; que as múltiplas espécies tenham de ser tratadas como determinações diversas de poucos *gêneros*, e estes como determinações de *classes* mais elevadas etc.; que, portanto, se tenha de procurar uma certa unidade sistemática de todos os conceitos empíricos possíveis, na medida em que podem ser derivados de outros mais altos e mais gerais: isso é uma regra escolástica ou princípio lógico sem o qual não teria lugar nenhum uso da razão (A 651-2/ B 679-80).

A "unidade sistemática de todos os conceitos empíricos possíveis" é um princípio lógico "sem o qual não teria lugar nenhum uso da razão" ("razão" em sentido lato, conjunto das faculdades do conhecimento). De acordo com a concepção kantiana de objetividade do conhecimento, só podemos conhecer objetos por meio da aplicação do entendimento às intuições. Ora, conforme a "Estética" e a "Analítica" puderam mostrar, ao nosso entendimento finito só cabe um conhecimento *discursivo*, isto é, ele não intui objetos e apenas podemos conhecê-los por meio de conceitos. Ao entendimento cabe a tarefa de reunir o diverso da intuição sensível sob a esfera de um conceito e, por meio de tais conceitos, formular juízos (os quais, por sua vez,

se formam mediante o encaixamento de conceitos de esfera menor sob conceitos de esfera maior). Neste sentido, sem que haja a possibilidade de que todos os conceitos empíricos possíveis possam ser reportados a representações mais gerais, e sem que todas as representações gerais possam encontrar outras tantas representações particulares a elas submetidas, não pode haver uso empírico possível do entendimento. Logo, se fosse lícito pressupor que a natureza se dispersa numa multiplicidade de representações particulares a tal ponto apartadas umas das outras que nenhuma sistematização fosse possível, o princípio lógico da unidade sistemática não encontraria aplicação, nem tampouco o entendimento encontraria qualquer uso empírico possível.

Quanto ao princípio lógico dos gêneros, Kant afirma:

> Se houvesse uma tão grande diversidade entre os fenômenos que se nos apresentam [...] que nem o mais penetrante entendimento humano, comparando uns com os outros, pudesse encontrar a menor semelhança (um caso que bem se deixa pensar), a lei lógica dos gêneros não teria lugar de maneira alguma, nem mesmo qualquer conceito de gênero ou qualquer conceito em geral; nem tampouco o entendimento teria lugar, pois que este só tem que ver com tais coisas. Portanto, se deve ser aplicado à natureza [...] o princípio lógico dos gêneros pressupõe um princípio transcendental (A 653-4 /B 681-2).

Em relação ao princípio das espécies, ele diz:

> Ao princípio lógico dos gêneros, que postula a identidade, contrapõe-se um outro, a saber, o das *espécies*, que exige que a multiplicidade e diversidade das coisas, apesar da sua concordância em um mesmo gênero, e prescreve ao entendimento estar tão atento às espécies como aos gêneros [...]. Vê-se, porém,

> facilmente, que também esta lei lógica não teria sentido nem aplicação se não tivesse por base uma *lei* transcendental da *especificação* [...] [que] prescreve ao entendimento a busca de subespécies para cada espécie que se nos apresenta e de diversidades menores para cada diversidade (A 654-5/B 682-3).

O terceiro princípio lógico a que me referi (da continuidade entre gêneros e espécies) é consequência da conjunção dos dois anteriores. De acordo com ele, é sempre possível passarmos de conceitos empíricos da esfera lógica inferior a conceitos cuja esfera lógica é mais abrangente e, destes, por generalização, a conceitos ainda superiores. E, por outro lado, sempre podemos passar de um conceito cuja esfera lógica é mais abrangente a conceitos cuja esfera lógica é menos abrangente e, destes, por especificação, a outros ainda inferiores. Portanto, este terceiro princípio lógico estabelece uma continuidade lógica entre todos os conceitos. Por ser o resultado da conjunção dos dois princípios lógicos anteriores, cuja exigência por uma validade transcendental Kant já fez notar, não é difícil compreender que também este terceiro princípio traz consigo a pressuposição da validade necessária e *a priori* do princípio da unidade sistemática[97]. Com relação a este último princípio, e mostrando

[97] Ressaltemos ainda que a utilização empírica destes princípios lógicos encontra sempre uma dificuldade: eles são indeterminados. As ideias da razão são conceitos problemáticos, isto é, elas não encontram nunca referência objetiva direta e aquilo que elas projetam como meta está sempre além do que se pode encontrar na experiência. As ideias da razão apenas oferecem uma orientação geral sob a qual regulamos a atividade do entendimento. Daí Kant afirmar, por exemplo, a respeito do princípio do *continuum specierum*: "Não podemos fazer nenhum uso empírico determinado desta lei, visto que por ela não nos é indicado o menor sinal da afinidade segundo a qual, e até onde, procurar a série gradual da sua diversidade, mas apenas uma indicação geral de que temos de procurá-la" (A 661/B 689).

a validade transcendental do princípio da unidade sistemática, Kant afirma:

> essa lei lógica do *continuum especierum* (*formarum logicarum*) pressupõe, porém, uma lei transcendental (*lex continui in natura*) sem a qual o uso do entendimento seria levado ao erro por esta prescrição, na medida em que ele talvez tomaria um caminho diretamente oposto ao da natureza. Esta lei, portanto, tem de assentar em fundamentos puros transcendentais e não empíricos. Pois, neste último caso, ela chegaria depois dos sistemas; enquanto na verdade foi ela quem primeiramente produziu o sistemático do conhecimento da natureza [...] Vê-se claramente que [estas leis lógicas] julgam como conforme à razão, e adequada à natureza a economia das causas primeiras, a diversidade dos efeitos e a afinidade dos elementos da natureza daí proveniente e que, portanto, este princípios são recomendados diretamente, e não meramente como procedimentos do método (A 661/ B 689).

A validade transcendental do princípio de unidade sistemática justifica-se em função da necessidade da razão pressupor ou admitir que os próprios objetos da natureza se deixam sistematizar em um sistema lógico, pois a afinidade dos elementos da natureza, a economia das causas primeiras etc., tem de anteceder a instituição do que há de sistemático nos conhecimentos da natureza. Que se trata de uma pressuposição ou admissão necessária o revela o fato de que se a sistematização lógica não fosse possível não haveria sequer uso empírico possível do entendimento. Sendo um conceito empírico uma representação que unifica sob si uma diversidade de casos empíricos, se não fosse possível reunir representações empíricas em conceitos

superiores, não haveria nenhum conceito empírico e, deste modo, não haveria nenhum uso empírico possível do entendimento[98].

Convém notar, no entanto, que com isso nada se afirma sobre os objetos empíricos e/ou sua constituição, mas apenas sobre uma propriedade da razão, a saber, a necessidade de pressupormos ou admitirmos algo sobre os objetos ou sua constituição mesmo antes de eles nos serem dados numa experiência. É necessário pressupor que a constituição dos objetos seja tal que eles possam ser sistematizáveis de modo a que deles formemos representações gerais (conceitos), etc., do contrário não haveria uso empírico possível do entendimento e, com isso, nenhuma experiência possível. Esta pressuposição, portanto, antecede a experiência, donde seu caráter *a priori*, e, sendo necessária, convém admitir-lhe validade objetiva. Daí que ela seja um princípio transcendental da razão. A admissão da validade transcendental do princípio racional de unidade sistemática mostra-se assim como uma condição de possibilidade do próprio conhecimento da natureza. Como indica Caimi, contra Zocher, esta prova da validade transcendental do uso regulativo das ideias em geral pode ser vista como uma dedução transcendental do mesmo[99].

Com isso, Kant deu o primeiro passo em direção à dedução das ideias *transcendentais*. Veremos que esta dedução não pode prescindir da validade transcendental do princípio da unidade sistemática, uma vez que ela consiste propriamente em mostrar que as ideias transcendentais têm validade objetiva na medida em que operam como análogas ao esquema do entendimento, orientando o entendimento em direção à instituição

---

[98] Cf. CAIMI, M. "Über eine wenig beachtete Deduktion der speculativen Ideen", p. 313-314.

[99] Cf. CAIMI, M. "Über eine wenig beactete Deduktion der speculativen Ideen", p. 315.

de uma unidade sistemática dos conhecimentos e referindo-se indiretamente, portanto, a objetos empíricos.

Antes de avançarmos em direção à dedução das ideias transcendentais, é importante notar a semelhança entre a justificação do princípio de unidade sistemática apresentada no "Apêndice" e aquela que Kant apresenta nas Introduções à *Crítica da faculdade do juízo*. Tanto num caso quanto no outro, o princípio da unidade sistemática da natureza é qualificado como um princípio transcendental que é condição de possibilidade da aplicação dos princípios lógicos de sistematização à natureza (cf. KrV A 651/B679; KU, AA 05: 181-2; EEKU, AA 20: 221-2). E tanto na primeira quanto na terceira *Crítica*, este princípio é apresentado como o primeiro elemento conceitual a partir do qual se ergue a justificação da consideração teleológica da natureza (cf. KrV A 686-687/ B 714-715; KU, AA 05: 192-193; EEKU, AA 20: 216).

No entanto, enquanto no "Apêndice" o princípio da unidade sistemática é apresentado como um princípio transcendental da razão, na terceira *Crítica* ele aparece como o princípio transcendental próprio da faculdade de julgar reflexionante. Além disso, enquanto na *Crítica da razão pura* o princípio revela a necessidade racional de admitir o objeto da ideia teológica como fundamento pensável da unidade da natureza, na *Crítica da faculdade do juízo* ele se resolve na própria dinâmica do juízo reflexionante, naquilo que Kant denominou de "técnica da natureza" (KrV A 681/B 709; KU, AA 05: 184-5; EEKU, AA 20: 219), como veremos no próximo capítulo. Por fim, enquanto na primeira *Crítica* a conformidade a fins *<Zweckmässigkeit>* da natureza surge como um corolário da investigação sobre a validade transcendental do princípio de unidade sistemática e da dedução transcendental das ideias, na terceira *Crítica* o princípio da unidade sistemática da natureza é tomado como um dos casos

da própria conformidade a fins <*Zweckmässigkeit*> da natureza, a saber, a conformidade a fins formal da natureza[100].

3.3 O "esquema da razão" e a dedução transcendental das ideias

A pressuposição de que a natureza se deixar ordenar numa unidade sistemática é um princípio transcendental da razão, pois ela é anterior à própria possibilidade de ordenar a experiência num sistema lógico. A *pressuposição* de que o todo da natureza ou o conjunto de seus objetos sejam sistematizáveis é *anterior* à própria busca por sistematização e Kant considera que seria irracional empreender tal busca caso não admitíssemos de antemão que a diversidade da natureza possa ser assim ordenada.

Nas primeiras páginas da segunda parte do "Apêndice", Kant apresentará a dedução das ideias transcendentais. Ao lado da prova da validade transcendental do princípio de unidade sistemática, o "esquematismo da razão pura" será um elemento central nesta dedução. Ambos são introduzidos ainda na primeira parte do "Apêndice", razão pela qual afirmei acima que esta dedução inicia-se ainda antes da segunda parte. Ao "esquematismo da razão" caberá a tarefa de possibilitar a referência objetiva indireta das ideias da razão.

---

[100] Vimos no capítulo 2 que, na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant distingue entre conformidade a fins *formal* (segundo a qual pressupomos que a natureza se especifica conforme as condições de nossa capacidade de conhecê-la e ordená-la num sistema), conformidade a fins *objetiva* (segundo a qual julgamos que certos produtos da natureza são produzidos segundo um conceito de fim) e conformidade a fins *externa* (segundo a qual reportamos os diferentes objetos da natureza uns aos outros segundo uma relação de meios e fins). Este assunto será retomado no capítulo 4.

Retomando a noção de que as ideias ou princípios da razão pura não são passíveis de nenhuma aplicação direta à sensibilidade e que, portanto, eles não podem ter o mesmo tipo de relação com o objeto que se verifica nos conceitos puros do entendimento, Kant se pergunta:

> Os princípios da razão pura, em relação aos *conceitos* empíricos, nunca podem ser constitutivos, porque não pode lhes ser dado nenhum correspondente esquema da sensibilidade e, portanto, não podem ter nenhum objeto *in concreto*. Ora, se renuncio a um tal uso empírico dos mesmos, enquanto princípios constitutivos, como posso querer assegurar-lhes um uso regulativo, e com ele alguma validade objetiva, e que significado poderá ter esse uso? (A 644/B 692).

O que há de novo na formulação do problema é a introdução deste elemento: o "esquema". As ideias da razão pura não encontram aplicação direta à sensibilidade porque não se pode apresentar nenhum esquema que lhes corresponda, diferentemente do que ocorre com os conceitos do entendimento. Os esquemas dos conceitos puros do entendimento são as condições que asseguram a estes conceitos sua possibilidade de aplicação aos objetos empíricos, enquanto que qualquer relação objetiva deste tipo está, por princípio, vetada com relação às ideias. O engenho de Kant será encontrar algo "análogo" ao esquema do entendimento, de modo a assegurar validade objetiva (indeterminada ou relativa) às ideias da razão, apesar de sua não referência empírica direta.

Kant afirma:

> Embora não se possa encontrar na *intuição* nenhum esquema para a unidade sistemática completa de todos os conceitos do entendimento, pode e tem de ser

> dado um *analogon* de um tal esquema, que é ideia do *máximo* da divisão e da ligação do conhecimento do entendimento em um princípio [...] A ideia da razão é um *analogon* de um esquema da sensibilidade, mas com a diferença de que a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é de modo algum um conhecimento do objeto mesmo (como na aplicação dos conceitos do entendimento aos seus esquemas sensíveis), mas apenas uma regra ou princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento (A 665/ B693).

No que consiste este análogo do esquema? O esquema transcendental do entendimento tem a função de possibilitar a aplicação dos conceitos puros do entendimento aos objetos da intuição. Segundo Kant, o conhecimento de objetos se dá pela aplicação dos conceitos do entendimento aos objetos da intuição. Aplicar um conceito a um objeto é o mesmo que subsumir o objeto no conceito, pelo que se diz que o objeto está contido no conceito. Em toda operação de subsunção, porém, é preciso que as representações a ser ligadas por meio das funções de síntese do entendimento sejam homogêneas umas às outras, de modo que uma possa estar contida na outra. Entretanto, as categorias e as intuições empíricas são representações de ordens totalmente heterogêneas (as primeiras têm origem no entendimento, enquanto as segundas, na sensibilidade) e nenhum acréscimo de clareza e distinção pode nos fazer passar de uma a outra.

Daí surge o problema: como ligar estas duas ordens de representações completamente distintas? A solução proposta por Kant é buscar um terceiro termo, ao mesmo tempo homogêneo ao conceito e à intuição, capaz de contornar essa heterogeneidade. O esquema transcendental é essa representação homogênea tanto à categoria quanto ao fenômeno. Ele é a um

só tempo intelectual e sensível, isto é, possui a forma da universalidade e é condicionado sob a forma do tempo[101].

De que maneira, então, o "análogo" do esquema do entendimento pode ajudar a resolver o problema posto pelos princípios racionais que são meramente regulativos (e não se referem diretamente a objetos) e, ao mesmo tempo, têm de possuir validade objetiva? O esquematismo dos conceitos puros do entendimento tem a função de fornecer um terceiro termo por meio do qual se torna possível a subsunção de uma representação (a intuição sensível) a outra que lhe é heterogênea (o conceito do entendimento). Será possível atribuir papel semelhante ao "esquematismo da razão"?

Ora, as ideias da razão não têm qualquer referência direta na sensibilidade. Assim, esse análogo do esquema transcendental do entendimento, o "esquema da razão", deve guardar desde já a seguinte diferença para com o seu termo de comparação: por seu intermédio, insiste Kant, não se abre a possibilidade do *conhecimento* de objetos. Conforme se lê na última citação em destaque, tal análogo de um esquema oferece "apenas uma regra ou um princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento" e "a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é um conhecimento do próprio objeto".

---

101 "O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura do diverso em geral. O tempo, como condição formal do diverso do sentido interno, portanto da conexão de todas as representações, contém um diverso *a priori* na intuição pura. Uma determinação transcendental do tempo, no entanto, só é homogênea com a *categoria* (que constitui a unidade da mesma), na medida em que seja *universal* e se baseie em uma regra *a priori*. De outro lado, porém, ela só é homogênea com o *fenômeno* na medida em que o *tempo* esteja contido em cada representação empírica do diverso. Uma aplicação da categoria a fenômenos será possível, portanto, através da determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, faz a mediação na subsunção dos últimos sob a primeira" (KrV A 138-139/B 177-178).

Como vimos, o entendimento constitui um objeto para a razão. Assim, as representações de ordem diversa, cuja conexão o esquematismo da razão deve tornar possível, são o princípio de unidade sistemática (proveniente da razão) e os conceitos puros do entendimento. À primeira vista, a analogia entre os dois procedimentos esquemáticos sugere que, no esquema do entendimento, a categoria está para a intuição assim como, no esquema da razão, o princípio da unidade sistemática está para a categoria. No primeiro caso, temos a aplicação da categoria ao esquema e, por seu intermédio, a possibilidade de que as categorias se refiram aos dados sensíveis. No segundo caso, a analogia sugere que teríamos a aplicação do princípio da unidade sistemática ao esquema e, em seguida, do esquema ao conceito do entendimento. No entanto, como indica a mesma citação acima, no procedimento esquemático da razão se dá precisamente o inverso. Nele não ocorre a aplicação da ideia de unidade sistemática ao esquema e a aplicação deste aos conceitos do entendimento, mas sim "a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão".

O importante a ser retido é que, no caso do esquematismo da razão, o resultado da esquematização não é tornar possível a aplicação das ideias à sensibilidade, mas apenas oferecer uma mediação entre os conceitos do entendimento e o princípio da unidade sistemática, a partir do que se pode projetar a ideia de uma unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento, a ser perseguida pelo investigador da natureza. Como ressalta Márcio Suzuki, "a razão produz um 'esquema', ou melhor, o 'análogo de um esquema', cujo resultado – que não pode ser a exibição de um conceito na intuição – é, na verdade, uma

compreensão das sínteses do entendimento, através da ordenação ou sistematização delas"[102]. É o que Kant procura esclarecer ao afirmar que

> os princípios da razão pura também terão realidade objetiva em relação a este último [o objeto da experiência], ainda que não para *determinar* algo nele, mas apenas para indicar o processo segundo o qual o uso empírico e determinado do entendimento pode estar completamente de acordo consigo mesmo, em virtude de se ter posto em relação, *tanto quanto possível*, com o princípio da unidade completa (A 665-666/ B 693-694).

Os princípios da razão têm validade objetiva indireta ou relativa, isto é, podem referir-se indiretamente à experiência possível, na medida em que oferecem uma regra de completude para o uso empírico do entendimento. O "esquematismo da razão" é, portanto, o artifício pelo qual se pode conceber a validade objetiva (ainda que relativa à unidade sistemática) dos princípios da razão. Ao aplicarmos os conceitos puros do entendimento ao conjunto total das séries empíricas possíveis (isto é, à unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento ou a certos conjuntos totais como o conjunto dos fenômenos internos ou dos fenômenos internos e externos), formamos certos conceitos de objetos. No entanto, estes conceitos são necessariamente vazios (são casos do que Kant chama de *ens rationis*[103])

---

[102] SUZUKI, M. *O gênio romântico*, p. 26. Esta caracterização do tipo de relação da razão com o entendimento como compreensão remete à distinção entre *entender <Verstehen> e compreender <Begreifen>*: "Os conceitos da razão servem para *compreender*, assim como os do entendimento para *entender* (as percepções)" (KrV A 310/B 367).

[103] Trata-se precisamente de um *ens rationis ratiocinatae* (cf. A 681/B 709). Com efeito, ele se distingue do *ens rationis ratiocinantis*. Este último corresponde

e sua possuem referência objetiva é indireta, na medida em que os objetos a que se referem são formados por meio de um uso das categorias em princípio ilegítimo.

Com efeito, o uso das categorias só pode ser considerado objetivamente válido quando a multiplicidade por elas subsumida ou sintetizada é efetivamente dada na sensibilidade, enquanto por definição a unidade total das séries empíricas não pode assim ser dada. O pulo do gato do esquematismo da razão consiste em explicitar que podemos legitimamente aplicar as categorias à ideia de unidade sistemática da natureza, desde que tenhamos ciência de que ao fazê-lo não formamos o conceito de um objeto real nem tampouco tomamos como *existente* o "objeto em ideia" assim posto. O uso objetivo indireto das ideias da razão, legitimado pelo procedimento esquemático-analógico da razão, serve tão só para "indicar o processo pelo qual o uso empírico e determinado do entendimento pode estar inteiramente de acordo consigo mesmo", isto é, serve para indicar ao entendimento a via a seguir na busca pela constituição das diversas séries empíricas ou conhecimentos da natureza, de modo a aproximá-lo da maior unidade possível da natureza. Nisto consiste a realidade objetiva das ideias transcendentais.

Da necessidade de distinguir entre o objeto vazio, que resulta do esquematismo da razão, e o objeto do conhecimento, que resulta do esquematismo do entendimento, advém a última das distinções que nos importa para concluir a dedução das ideias da razão. Trata-se da distinção entre o que me é dado como objeto simplesmente e o que me é dado como

---

a uma ideia sem objeto real, um simples produto vazio do pensamento, enquanto o primeiro a uma ideia que, embora destituída de objeto real, possui realidade objetiva (cf. KU 05: 468).

um "objeto na ideia" (cf. A 670/ B 698). O objeto que se admite "em ideia" não se oferece a nós como objeto de uma intuição sensível e não é tal que possa ser determinado por meio da aplicação de um conceito do entendimento. Ele é propriamente apenas um esquema, ou melhor, o seu referente é o próprio esquema da máxima unidade sistemática dos conhecimentos. Kant é bastante claro a este respeito, pois em algo que me é dado como "objeto na ideia", afirma, "há na verdade só um esquema, ao qual não se atribui diretamente nenhum objeto [...] e que serve tão só para nos permitir a representação de outros objetos, mediante a relação com essa ideia, na sua unidade sistemática, ou seja, indiretamente" (A 670/ B 698).

Esta é a dedução transcendental das ideias da razão pura. Às ideias não corresponde nenhum objeto efetivamente, mas apenas um "objeto em ideia", que consiste propriamente apenas no esquema da unidade sistemática. Elas possuem validade objetiva relativa ou indireta, isto é, referente à orientação do entendimento em direção à unidade sistemática dos conhecimentos da natureza[104].

[104] Fiquemos no exemplo da ideia psicológica. Kant afirma, na segunda parte do "Apêndice", que por meio dela ligamos "todos os fenômenos, todos os atos e toda a receptividade de nossa mente, *como se* esta fosse uma substância simples, que existe com identidade pessoal" (KrV A 672/B 700). Esta afirmação é precedida da ressalva de que as "ideias da razão especulativa [... não são] princípios *constitutivos* da ampliação do nosso conhecimento, mas [...] princípios *regulativos* da unidade sistemática do diverso do conhecimento empírico" (A 671/ B699). Ora, fica assim claro que a ideia psicológica não se refere a um objeto empírico determinado. Isto é, a ideia de mente tomada *como se* fosse uma "substância simples" não pode ser entendida como um princípio que se reporta ao conhecimento empírico de certo objeto. Pelo contrário, tomamos a ideia psicológica *como se* ela se referisse a uma substância simples (ou *como se* a ela correspondesse efetivamente um objeto) apenas com o intuito de orientar a ordenação sistemática de certos conhecimentos empíricos, os fenômenos da mente (seus atos e a sua receptividade), estes sim objetos

Assim, não me parece correta a interpretação de Zocher quando ele sustenta que haveria um erro na dedução das ideias transcendentais, resultado do fato de Kant admitir para elas validade objetiva. Conforme procurei mostrar, os princípios lógicos de sistematização oriundos da razão (a ideia de força fundamental ou os princípios dos gêneros, das espécies e o da continuidade entre gênero e espécie, ideias como *Richtungssinn*, tal como ele as chama) indicam a validade transcendental do princípio da unidade sistemática. Esta última, por sua vez, legitima aquilo que chamei de esquematismo da razão, na medida em que possibilita a aplicação dos conceitos puros do entendimento ao esquema da razão e a consequente formação de um "objeto em ideia". Por fim, como vimos, o objeto em ideia não é propriamente um objeto empírico, mas apenas um foco imaginário, a ideia de uma unidade coletiva dos conhecimentos do entendimento. A dedução das ideias transcendentais mostra que a sua validade objetiva consiste no fato de elas, pressupondo um "objeto em ideia", operarem como orientadoras do sentido a que deve se dirigir o trabalho do investigador da natureza. E se há um uso objetivo das ideias transcendentais é apenas enquanto validade objetiva relativa e indireta e não no sentido de que elas se refiram a objetos efetivamente dados fora do domínio da experiência possível.

Podemos compreender agora que será possível *falar* (ou "pensar", diria Kant) desse "objeto na ideia" de maneira não constitutiva, isto é, de maneira hipotética ou regulativa, *como se* falássemos de coisas que podem ser objetos da experiência

---

efetivamente dados na experiência interna. Ou seja, é a referência objetiva *indireta* das ideias transcendentais em geral, da ideia psicológica, conforme nosso exemplo, que permite a sua utilização como orientadora do sentido para o qual deve apontar a sistematização dos fenômenos da mente.

possível – sendo este *como se* sempre o índice de um registro heurístico ou hipotético do discurso. Ou seja, podemos predicar tais "objetos na ideia" por meio daqueles predicamentos (as categorias) cujo uso constitutivo deve se limitar à aplicação aos objetos da experiência possível, sem que com isso incorramos na ilusão de que falamos de objetos de uma experiência possível. A cláusula do *como se* é índice de que nos situamos em um certo ponto de vista[105] a partir do qual podemos falar do objeto hipotético da ideia de maneira análoga àquela pela qual falamos dos objetos empíricos. Deste ponto de vista, é possível ordenar a experiência de modo a satisfazer a necessidade da razão por um sistema dos conhecimentos da natureza. Esta maneira de falar nos possibilita a representação de um objeto imaginário que, posto como fundamento hipotético da ideia de unidade sistemática, será responsável por permitir a consolidação do uso do entendimento na constituição das séries empíricas, guiando-o em direção à sua máxima unidade empírica. Ou seja, permitirá que o próprio entendimento busque a constituição sistemática da natureza no interior dos limites da experiência possível. Ainda assim, e por isso tudo, nada podemos determinar a respeito de tal objeto que é fundamento da unidade sistemática.

A um leitor não familiarizado com as poucas e desconcertantes páginas do "Apêndice", uma afirmação como a de que

[105] "Interpreta-se mal o significado desta ideia [a teológica] tão logo se a toma pela afirmação, ou mesmo apenas pressuposição, de uma coisa real a que se pretendesse atribuir o princípio da constituição sistemática do mundo; antes do que isso, deixa-se completamente sem decidir qual constituição <*Beschaffenheit*> possuiria em si o fundamento da mesma, que se furta aos nossos conceitos, e põe-se apenas uma ideia como ponto de vista, a partir do qual apenas e unicamente se pode estender aquela unidade tão essencial à razão e tão salutar ao entendimento; numa palavra: esta coisa transcendental é meramente o esquema daquele princípio regulativo por meio do qual a razão estende a unidade sistemática, tanto quanto pode, a toda a experiência" (A 681-682/B 709-710).

a ideia teológica contém a suposição de que "o objeto da experiência se deriva do objeto imaginário dessa ideia, como seu fundamento ou causa" (A 670/ B 698) pode parecer incorrer numa utilização transcendente da categoria da causalidade, referindo um conceito puro do entendimento a um objeto situado fora do campo da experiência possível. É preciso lembrar, no entanto, como faz Suzuki, "que o campo de significações não se esgota na experiência, uma vez que, 'mesmo sem as condições formais da sensibilidade e 'sem uso transcendental algum', os conceitos puros podem ter uma 'significação transcendental'"[106]. A aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não desconsidera os limites do conhecimento humano estabelecidos pela *Crítica*, mas de certo modo o consolida: o objeto em ideia (que *não consiste* efetivamente em um objeto empírico possível), legitimado pelo "esquematismo da razão", serve apenas para orientar o uso do entendimento em sua maior unidade possível, e a aplicação da categoria à ideia deve ser considerada *relativamente* imanente à experiência.

3.4 Unidade sistemática e conformidade a fins <*Zweckmässigkeit*> da natureza

Consideraremos agora a passagem da dedução das ideias transcendentais à abertura da perspectiva de ordenação teleológica da natureza. Conforme sugeri anteriormente, a possibilidade de ordenação da natureza segundo leis teleológicas surge no interior da *Crítica da razão pura* como consequência das investigações a respeito da necessidade racional de instituir uma unidade sistemática da natureza.

---

[106] SUZUKI, M. *O gênio romântico*, p. 24.

Bem é verdade que essa investigação leva Kant a admitir no interior da filosofia transcendental aquelas três ideias que constituíam os objetos da *metaphysica specialis* (alma, mundo e Deus). No entanto, tal admissão se dá como consequência e não a despeito dos resultados a que chegou o exame das condições de possibilidade do conhecimento humano. Pois as ideias da razão não propiciam conhecimento algum a respeito dos objetos a que supostamente se referem (elas não ampliam nosso conhecimento em direção a mais objetos do que os que a experiência pode nos dar) e sua realidade objetiva consiste em que elas operam meramente como princípios regulativos da unidade sistemática do diverso do conhecimento empírico em geral.

As três ideias transcendentais propiciam a sistematização de todos os conjuntos de séries empíricas possíveis. Elas orientam a sistematização dos fenômenos e séries empíricas relativos à experiência interna (ideia psicológica), à experiência interna e externa (ideia cosmológica) ou a tudo o que possa ser dado numa experiência, seja interna ou externa (ideia teológica)[107]. Assim, as ideias psicológica e cosmológica correspondem a

[107] "*Primeiramente* (na psicologia), seguindo o fio condutor da experiência interna, ligaremos todos os fenômenos, atos e toda receptividade de nossa mente *como se* ela fosse uma substância simples, que existe com identidade pessoal (ao menos em vida), ainda que o seu estado [...] mude continuamente [...] Em *segundo lugar* (na cosmologia), temos de perseguir as condições tanto dos fenômenos da natureza interna quanto externa, numa investigação jamais terminável, *como se* ela fosse em si mesma infinita e sem um membro primeiro ou supremo, embora não se possa negar fundamentos primeiros meramente inteligíveis exteriores a todos os fenômenos, mas sem nunca os poder conectar às explicações naturais, porque de modo algum os conhecemos. Por fim, e em *terceiro lugar* (em relação à teologia), temos de considerar tudo o que possa alguma vez pertencer ao contexto <*Zusammenhang*> da experiência possível *como se* esta constituísse uma unidade absoluta, embora sempre condicionada ao interior do mundo sensível e dele completamente dependente" (KrV A 672/B 700).

princípios de unidade sistemática dos, por assim dizer, subsistemas mente e cosmos, enquanto que a ideia teológica corresponde ao princípio da unidade sistemática de toda a experiência possível. A ideia teológica é como que a imagem da unidade sistemática de toda a experiência possível. É a partir daí que passamos para a possibilidade de representação teleológica da natureza.

Ao caracterizar o uso legítimo das ideias transcendentais como princípios da unidade sistemática da experiência possível, Kant se reporta à ideia teológica nos seguintes termos:

> Temos de considerar tudo o que possa alguma vez pertencer ao contexto <*Zusammenhang*> da experiência possível *como se* esta constituísse uma unidade absoluta, embora sempre condicionada ao interior do mundo sensível e dele completamente dependente, mas também, simultaneamente, *como se* o conjunto de todos os fenômenos (o mundo sensível mesmo) tivesse um fundamento supremo único e completamente suficiente fora de seu âmbito, a saber, uma razão criadora, ao mesmo tempo autossubsistente e originária, em relação a qual dirigimos todo o uso empírico de *nossa* razão, *como se* os objetos mesmos tivessem sua origem neste protótipo de toda razão (KrV A 672-673/B 700-701).

Uma vez apresentada a validade transcendental do princípio de unidade sistemática, e dada a dedução das ideias transcendentais, podemos perfeitamente compreender que o uso regulativo da ideia teológica nos autoriza a considerar todo o âmbito da experiência possível como se constituísse uma unidade absoluta. Entretanto, cabe a pergunta: o que autoriza a considerar "o conjunto de todos os fenômenos" *como se* tivesse "fundamento" numa "razão criadora"? Ou ainda, o que autoriza a considerar a unidade sistemática *como se* tivesse origem

num "protótipo" de toda a razão? Ainda antes de responder à questão, vale a pena considerar uma passagem semelhante à passagem acima, na qual Kant afirma que

> se o maior uso empírico possível da minha razão tem por fundamento uma ideia [...] que em si mesma nunca pode ser adequadamente apresentada na experiência, embora seja incontestavelmente imprescindível para aproximar a unidade empírica do máximo grau possível, então não só estou autorizado, mas também obrigado a realizar essa ideia, isto é, a pôr-lhe um objeto real, mas apenas como um algo em geral que em si mesmo de modo algum conheço e a que só como um fundamento dessa unidade sistemática, e em relação a ela, concedo essas propriedades que são análogas aos conceitos do entendimento no uso empírico (KrV A 677/B 705).

Acima eu perguntava sobre o que nos autoriza a considerar o objeto em ideia da ideia teológica como "fundamento" ou "razão criadora" do conjunto de todos os fenômenos. Agora não só temos de perguntar sobre o que autoriza, mas também sobre o que "obriga" a tanto.

Já sabemos que o uso empírico do entendimento (ou da razão em sentido lato, como aparece na citação acima) pressupõe necessariamente e *a priori* a ideia de uma unidade sistemática completa dos objetos da natureza. Com efeito, o objeto a que esta ideia se refere jamais pode ser apresentado na experiência, mas revela-se como um pressuposto necessário para a consolidação do uso empírico do entendimento. É apenas neste sentido que o objeto da ideia teológica pode ser considerado *como se* fosse o fundamento do mundo sensível. A própria necessidade de pressupor a unidade sistemática como fundamento do maior uso empírico possível do entendimento leva, num

passo à primeira vista subsequente, à "obrigação" de "realizar" a ideia, de "pôr-lhe um objeto real", ainda que na qualidade de um algo em geral e em si mesmo desconhecido.

A resposta à questão sobre de onde advém a obrigação de "realizar" esta ideia, ou de por que temos de "pôr-lhe um objeto real", por lacônica que seja, pode ser encontrada na seguinte passagem: "a razão [...] não pode pensar esta unidade sistemática de outro modo senão dando à sua ideia, ao mesmo tempo, um objeto, o qual não pode, todavia, ser dado por experiência alguma" (KrV A 681/B 709). Portanto, a passagem da unidade sistemática da natureza para a necessidade de considerar o objeto da ideia teológica como seu fundamento ou causa não consiste propriamente num passo subsequente, tampouco numa "pressuposição suplementar", como a ela se refere Gerard Lebrun[108]. Pois, "ao mesmo tempo" que pensamos na unidade sistemática da natureza lhe atribuímos um objeto em ideia. Se a dedução transcendental das ideias da razão está correta, se, portanto, a consolidação do maior uso empírico possível do entendimento baseia-se no princípio de unidade sistemática, e se não temos outro modo de representar ou pensar tal unidade senão lhe atribuindo um objeto em ideia, então é legítimo (e mesmo necessário) considerar toda a experiência possível (todo o mundo sensível) *como se* tivesse fundamento neste ser de razão ao qual atribuímos predicados análogos aos predicados atribuíveis aos objetos empíricos.

Nem por isso tomamos este ser de razão como um objeto que realmente pode ser dado na experiência possível e ele permanece, portanto, um mero algo desconhecido. A mesma necessidade da razão que me leva a pressupor a unidade

[108] Cf. nota 96 acima.

sistemática como inerente aos objetos da natureza e a admitir um objeto em ideia que serve de fundamento a esta última me constrange também a representar este fundamento como uma inteligência suprema que é causa do mundo. Este é o único meio que temos de “realizar” ou de “pensar” esta ideia necessária da razão.

Evidentemente, isso não implica afirmar que Deus seja efetivamente a causa originária do mundo, pois a admissão da ideia de Deus como fundamento da unidade sistemática da natureza se justifica apenas em vista do interesse especulativo da razão e da necessidade desta de instituir um todo dos conhecimentos. O ancoramento subjetivo da ideia teológica distingue profundamente o argumento kantiano das soluções dogmáticas próprias da teologia física[109]: Deus é posto como fundamento da unidade sistemática, mas apenas em função de uma necessidade *da razão* e enquanto objeto pensado, não como objeto cuja existência seríamos levados a admitir diante da ordem, unidade

[109] A admissão da ideia teológica como fundamento pressuposto da unidade sistemática também difere de uma prova ontológica da existência de Deus. Numa referência direta à refutação da prova ontológica, Kant afirma que não temos o menor conceito a respeito da “possibilidade interna” ou da “necessidade da existência” do objeto a que se refere a ideia teológica (KrV A 676/B 704). O uso desta ideia encontra validade apenas como fundamento pressuposto, admitido hipoteticamente, da unidade empírica a ser perseguida pelo entendimento, ou seja, apenas enquanto esquema do princípio da unidade sistemática da razão. A refutação da prova ontológica da existência de Deus mostrou que suprimindo a existência de uma coisa suprimem-se também todos os seus predicados: existência é a posição absoluta do objeto de um conceito, de modo que suprimida a coisa suprimem-se também todos os seus predicados. Toda proposição que atribui existência a um sujeito é uma proposição sintética *a posteriori*, que exige o recurso à experiência como prova de sua validade, e o objeto de ideia teológica não pode ser dado numa experiência. A admissão da ideia teológica como modo de representação esquemático da unidade sistemática não implica admitir sua existência, essa admissão é apenas uma admissão relativa (cf. a distinção entre *suppositio absoluta* e *suppositio absoluta* (A 676/B 704)).

e conformidade a fins eventualmente encontrada na natureza. E, mais do que isso, Deus é posto como fundamento pensado da unidade sistemática projetada pela razão somente tendo em vista a consolidação do uso empírico do entendimento. Ao fim e ao cabo, é o interesse especulativo da razão pela consolidação da atividade científica que legitima a admissão da ideia teológica *como se* fosse fundamento e causa do mundo[110].

A passagem da unidade sistemática da natureza para a sua unidade *conforme a fins <zweckmässig>* surge de maneira um tanto quanto inesperada no interior da segunda parte do Apêndice. Segundo Kant, a unidade sistemática completa só pode ser alcançada quando compreendemos a natureza enquanto um todo teleológico, representação que por sua vez se justifica em vista da necessidade ou interesse da razão de instituir tal unidade. Acompanhemos, no texto kantiano, a vinculação entre unidade sistemática, conformidade a fins e interesse especulativo da razão:

> A unidade formal suprema, que se baseia apenas em conceitos racionais, é a unidade das coisas *conforme a fins <zweckmässig>*, e o interesse *especulativo* da razão torna necessário considerar toda ordem no mundo *como se* brotasse da intenção de uma razão suprema. Um tal princípio abre, pois, à nossa razão, aplicada ao campo das experiências, perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, por esse meio, atingir a mais alta unidade sistemática (KrV A 686-7/ B 714-5).

---

[110] "Quando admito um ser divino não tenho certamente o mínimo conceito da possibilidade interna da sua suprema perfeição nem da necessidade da sua existência, mas posso, todavia, lidar suficientemente com todas as outras questões que se referem ao contingente e posso propiciar à razão a mais perfeita satisfação com relação à busca da máxima unidade no seu uso empírico, mas não com relação a essa pressuposição mesma" (KrV A 675-676/B 703-704).

Kant sustenta que a ligação das coisas do mundo (isto é, dos objetos da natureza) segundo leis teleológicas (chamadas também de *nexus finalis*) deve ser complementar à ligação das mesmas segundo leis universais da natureza (leis físico-mecânicas, *nexus effectivus*). Com efeito, se a legitimidade do recurso ao *nexus finalis* reside em seu caráter não "constitutivo", mas "regulativo" (cf. KrV A 688/B 716) (na medida em que ele se justifica a partir do interesse especulativo da razão pela unidade sistemática), então não podemos tomar as ligações teleológicas (hipóteses atribuídas por nossa razão às coisas), como concorrendo com a explicação segundo leis constitutivas físico-mecânicas.

Kant insiste que a perspectiva de representação teleológica da natureza não é um "conhecimento empírico", pois vai muito além do que "é legítimo admitir pela observação": ela é apenas "um princípio subministrado pela razão pura" (A 688/ B 716). As máximas teleológicas *de fato* em uso naquelas ciências da vida em vias de constituição[111] são apenas justificáveis se tomadas como casos do "princípio regulativo da razão para atingir a mais alta unidade sistemática, mediante a ideia da causalidade conforme a fins <*zweckmässig*> da causa suprema do mundo" (A 688/ B 716).

---

[111] Kant se refere a máximas teleológicas em uso na anatomia ("é totalmente impossível *demonstrar* que uma formação da natureza, seja qual for, não tenha um fim") e na fisiologia ("tudo no animal tem a sua utilidade e intenção boa") (KrV A 689/B 716). Kant menciona também a utilidade do *nexus finalis* na geografia física, ciência que não tem os seres vivos por objeto: "a vantagem criada pela forma esférica da Terra é suficientemente conhecida [...] E, contudo, se explica esta sábia disposição <*Anstalt*>>, sem hesitação, a partir do equilíbrio da massa fluída da Terra" (A 688/ B 715). Na *Crítica da razão pura*, Kant ainda não distingue os diversos modos da conformidade a fins, o que explica que, neste contexto, ele trate da configuração da Terra e da estrutura dos corpos orgânicos como exemplos da doutrina teleológica da natureza. Na *Crítica da faculdade do juízo*, estes exemplos serão tratados como modos distintos do conceito de conformidade a fins (o primeiro, como um caso da conformidade a fins *relativa*, o segundo como um caso da conformidade a fins *objetiva*).

Ali onde a explicação segundo as leis universais da natureza não basta para explicar a possibilidade do objeto (e os exemplos vão desde estruturas orgânicas até a utilidade da forma esferoide da Terra para evitar o deslocamento de seu eixo) é lícito introduzir a compreensão segundo leis teleológicas. De modo a evitar que determinados fenômenos da natureza permaneçam sem explicação, e que com isso não se satisfaça a necessidade da razão pela unidade sistemática, estamos autorizados a introduzir o *nexus finalis* de modo a "atingir" a unidade sistemática (KrV A 687/B 715). E Kant é cauteloso em ressaltar que a compreensão teleológica não apenas é útil para atingir a unidade sistemática, como também é incapaz de induzir o cientista ao erro.

Suponhamos que se julgue necessário introduzir um nexo teleológico para compreender um dado fenômeno e que, em seguida, com o progresso da ciência, se descubra ser possível explicá-lo apenas mediante leis físico-mecânicas. "Tal caso", diz Kant, "só nos priva de uma unidade, mas não nos faz perder a unidade da razão em seu uso empírico" (A 688/B 716). Além disso, Kant introduz uma observação importante e que permanecerá inalterada na reformulação a que é submetida à teleologia da natureza na *Crítica da faculdade do juízo*: o meio da realização de um fim da natureza tem de ser buscado no próprio mecanismo da natureza (cf. KU, AA 05: 414); isto é, "os fins que se mostram na natureza, e que muitas vezes são apenas invenção nossa", devem ser procurados "nas leis universais do mecanismo da matéria" e não em qualquer espécie de concurso divino na natureza (A 691/ B 719)[112]. Ou seja, se a natureza nos

[112] A noção de que, no contexto de produções intencionais, o mecanismo da natureza subordina-se a um fim da mesma está também no cerne da noção de *insociável sociabilidade* (cf. IaG, AA 08: 20; ZeF, AA 08: 366).

mostra fenômenos inexplicáveis segundo as leis meramente mecânicas, é por meio da ideia da ordenação destas mesmas leis em vista de um fim que temos de procurar compreender a possibilidade de sua produção e não invocando algum tipo de explicação *não natural*.

Além disso, a ponderação de que a ligação teleológica deve ser entendida não como intervenção divina na natureza, mas como resultante da própria interação físico-mecânica dos objetos da natureza, tem a função de evitar que também o modo de representação teleológico resvale em explicações hiperfísicas. Não é a existência e o conhecimento de uma causa inteligente do mundo que serve de fundamento para a compreensão da natureza em uma unidade sistemática e conforme a fins, mas apenas a *ideia* da mesma. Portanto, não se pode derivar nada deste ser, mas apenas de sua ideia, isto é, da natureza das coisas do mundo consideradas de acordo com ela – este é, afinal, o significado do objeto em ideia enquanto esquema da ideia teológica. Esta é também a razão pela qual a eventual constatação de conformidades a fins no mundo não corresponde a uma confirmação da verdade das hipóteses explicativas teleológicas nem tampouco a uma prova da existência de uma causa inteligente do mundo, mas apenas uma "confirmação da legitimidade" de uma ideia regulativa (KrV A 700/B 728).

O modo de representação teleológico da natureza é justificado ou legitimado na *Crítica da razão pura* a partir do interesse especulativo da razão. Nisto reside propriamente o seu caráter crítico: Deus não é um objeto que possa ser conhecido ou cuja existência possa ser provada a partir da constatação da conformidade a fins na natureza, mas é a necessidade da razão de instituir uma unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento que obriga a considerar o todo da natureza de uma

perspectiva teleológica. O ancoramento subjetivo do princípio de unidade sistemática e da teleologia da natureza lhes assegura um status meramente regulativo e crítico, ao passo que é ao seu uso constitutivo ou dogmático que Kant atribui a origem dos enganos a que eram conduzidas as provas da existência de Deus na metafísica clássica.

"É totalmente impossível *demonstrar* que uma formação da natureza <*Natureinrichtung*>, seja qual for, não tenha um fim" (A 688/B 715). Este é o ponto ao qual foi preciso recuar para que a elaboração de um discurso filosófico sobre a história, justificado a partir de uma representação teleológica da natureza, ganhe sentido no interior da filosofia crítica kantiana tal qual ela se encontrava desenvolvida até 1784. Com isso, pretendi mostrar que a justificação teórica da filosofia da história pressuposta por Kant na *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* encontra lugar na própria *Crítica da razão pura*. Isto é, pretendi mostrar que as noções de unidade sistemática e conformidade a fins da natureza, que estão na base da justificação teórica da história filosófica da *Ideia de uma história universal*, de modo algum indicam algo como um cochilo dogmático da parte Kant.

4

CONFORMIDADE A FINS E SISTEMA TELEOLÓGICO: AS BASES DA JUSTIFICAÇÃO TEÓRICA DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA NA *CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO*

De acordo com a tese geral que orienta a primeira parte deste livro, a filosofia da história kantiana pode ser considerada enquanto uma filosofia *crítica* da história por se justificar a partir de dois pontos de vista, um relativo ao interesse teórico do sujeito que tem necessidade de unificar sistematicamente o agregado dos fenômenos da liberdade humana e outro relativo ao interesse prático do sujeito que se pergunta pelas condições de realização de deveres postos pela razão pura prática (os deveres de instaurar a paz perpétua e de atuar sobre a descendência de modo a que ela possa se fazer melhor de um ponto de vista moral). Aquilo que chamo de justificação teórica da filosofia da história é objeto deste primeiro momento (A) da Primeira Parte do livro, enquanto o que chamo de justificação prática é objeto do segundo momento (B).

No primeiro capítulo procurei mostrar que, na *Ideia de uma história universal*, é a partir deste interesse teórico acima mencionado que Kant justifica a ideia de história como progresso. Mostrei que a necessidade racional de unidade sistemática só pode ser satisfeita na medida em que se representa a natureza de uma perspectiva teleológica e que, assim, Kant pôde

considerar a história humana *como se* fosse um fim da natureza. O capítulo 3 mostrou que é possível encontrar no "Apêndice à dialética transcendental" da primeira *Crítica* as bases da teleologia da natureza com que Kant opera na *Ideia de uma história universal.* Vimos, então, que Kant dispunha de uma teleologia crítica da natureza mesmo antes da publicação da *Crítica da faculdade do juízo.* A partir daí, pude me contrapor à interpretação segundo a qual só haveria uma filosofia crítica da história após Kant reconsiderar os conceitos de unidade sistemática e conformidade a fins no quadro da problemática do juízo reflexionante.

O capítulo 2, por sua vez, mostrou que o § 83 da *Crítica da faculdade do juízo* retoma o conteúdo da filosofia da história exposto na *Ideia de uma história universal*. Vimos que, na terceira *Crítica*, a ideia de progresso como fim da natureza se insere no interior de um sistema teleológico da natureza, ausente na filosofia da história esboçada na *Ideia de uma história universal*. Neste novo contexto, a história passa a ser articulada por meio do par conceitual "fim último" e "fim terminal" <*Endzweck*>. O desenvolvimento histórico (ou cultural, como aqui é chamado o processo de desenvolvimento das disposições e talentos da humanidade) é tomado como o último fim de um sistema teleológico da natureza, mas apenas na medida em que a cultura prepara o ser humano para que ele possa se determinar segundo fins incondicionais (fins morais) e, assim, se fazer fim terminal da criação. Sugeri também que o fato mesmo de o sistema teleológico da natureza assentar na faculdade de juízo reflexionante teleológico, e de esta faculdade responder pela necessidade da razão de ordenar a natureza em um sistema unitário, permite de antemão entender que a justificação da filosofia da história exposta na terceira *Crítica* é baseada em um interesse teórico da razão.

O presente capítulo buscará esquadrinhar a questão da teleologia da natureza no contexto da *Crítica da faculdade do juízo*. Vimos que, no "Apêndice à dialética transcendental" da primeira *Crítica*, a teleologia da natureza era justificada a partir de um uso "hipotético" da razão. Veremos agora que, na terceira *Crítica*, ela passa a ser justificada a partir da faculdade do juízo reflexionante. Como se sabe, a partir da *Crítica da faculdade do juízo*, o conceito de conformidade a fins passa a ser considerado como o princípio próprio da faculdade do juízo, faculdade que é então erguida ao status de faculdade superior de conhecimento (ao lado de entendimento e razão). Esta nova posição sistemática do conceito de conformidade a fins leva a uma série de diferenciações internas no conceito. Kant passa a distinguir diferentes modos de conformidade a fins: a conformidade a fins formal, a objetiva e a relativa. E o ajuizamento dos produtos da natureza segundo o conceito de conformidade a fins relativa leva à instituição de sistema de fins no qual o ser humano ocupa o lugar de supremo.

Neste capítulo pretendo corroborar a tese, exposta no capítulo 2, de que o § 83 da *Crítica da faculdade do juízo* (assim como a *Ideia de uma história universal*, justifica a ideia de história a partir de um interesse teórico da razão pela unidade sistemática da natureza. Para isso, veremos como se apresentam cada um dos modos de conformidade a fins, a meramente formal (seção 4.1), a objetiva (4.2) e a relativa (4.3).

4.1 O conceito de conformidade a fins formalcomo princípio transcendental da faculdade do juízo

Sugeri anteriormente que a articulação entre a necessidade racional de uma unidade sistemática da natureza e o

conceito de conformidade a fins apresentada na *Crítica da faculdade do juízo* é bastante semelhante àquela encontrada no "Apêndice à Dialética Transcendental". Tanto em uma quanto no outro, o conceito de conformidade a fins assenta na necessidade racional de unificação da diversidade de formas e leis empíricas da natureza em um sistema. O que difere ambas abordagens é seu modo de justificação. No "Apêndice", o conceito de conformidade a fins é justificado como caso do uso regulativo e hipotético da razão, enquanto na terceira *Crítica* ele passa a ser considerado como o princípio transcendental próprio da faculdade do juízo. O fato de Kant ter descoberto que também a faculdade do juízo dispõe de um princípio transcendental próprio o levou a erguê-la ao estatuto de faculdade superior de conhecimento, ao lado do entendimento e da razão (cf. EEKU, AA 20: 201).

Passo agora a delinear o percurso da argumentação de Kant relativa ao conceito de conformidade a fins enquanto princípio transcendental da faculdade do juízo.

A terceira *Crítica* tem uma estrutura aparentemente estranha. Na mesma obra Kant se põe a lidar com temas tão distantes entre si quanto os do belo natural e artístico e o da teleologia da natureza. Mas, diferentemente do que poderia parecer, Kant não está a agregar artificialmente questões que simplesmente restaram em aberto depois da publicação das outras *Críticas*. Indiquei, anteriormente, que o conceito de conformidade a fins da natureza está na base dos juízos reflexionantes teleológicos a partir dos quais consideramos certos produtos da natureza como fins naturais. O mesmo conceito está também na base dos juízos reflexionantes estéticos a partir dos quais julgamos certos objetos como belos[113]. Sendo assim, pode-se dizer que a investigação sobre o conceito de conformidade a fins dá unidade às

---

[113] O juízo reflexionante estético escapa ao âmbito de meu trabalho e por isso não será aqui objeto de discussão. Sobre o papel do conceito de conformidade a fins no juízo reflexionante estético, cf. EEKU, AA 20: 221 e 224.

duas partes em que se divide a obra: crítica da faculdade de juízo estética e crítica da faculdade de juízo teleológica[114].

Sobre o conceito de conformidade a fins da natureza repousam tanto os juízos reflexionantes estéticos quanto os teleológicos. Na seção quatro da “Introdução” da *Crítica da faculdade do juízo*, Kant define a faculdade do juízo <*Urteilskraft*> como a faculdade de pensar o particular como contido no universal. Há dois modos de a faculdade do juízo pensar essa contenção do particular no universal, por *reflexão* ou por *determinação*. Em um juízo determinante, o universal (a regra, o princípio, a lei) é algo dado e a faculdade do juízo apenas subsume nele o particular. No entanto, se o universal ainda não está dado, mas apenas o particular, cabe então à faculdade do juízo, por meio de reflexão, encontrar o universal. Assim se define a faculdade do juízo reflexionante (cf. KU, AA 05: 179).

Tentemos entender melhor de que modo o juízo reflexionante pode encontrar para o particular dado o universal não dado. Na “Primeira Introdução”, Kant afirma que “refletir <überlegen> é comparar e manter juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade de conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso”

[114] “Uma vez dada a capacidade que tem a faculdade do juízo de se dar um princípio *a priori*, é também necessário determinar seu âmbito, e para essa completude da crítica é requerido que sua faculdade estética, juntamente com a teleológica, seja conhecida como contida em uma faculdade e repousando sobre o mesmo princípio” (EEKU, AA 20: 244). “Nós atribuímos, todavia, à natureza como que uma consideração de nossas faculdades de conhecimento segundo a analogia de um fim; e assim nos é possível considerar a *beleza* da *natureza* como *apresentação* do conceito de conformidade a fins formal (simplesmente subjetiva) e os *fins da natureza* como apresentação do conceito de conformidade a fins real (objetiva) [...] É sobre isso que se funda a divisão da crítica da faculdade do juízo em faculdade do juízo *estética* e *teleológica*” (KU, AA 05: 193).

(EEKU, AA 20: 221). Interessa aqui ressaltar a primeira parte dessa definição[115]. Refletir é comparar diferentes representações umas com as outras e, a partir daí, fazer surgir um conceito. Na *Lógica Jäsche*, Kant afirma que a origem dos conceitos repousa, quanto à forma, sobre a reflexão, motivo pelo qual os conceitos são também chamados de representações refletidas[116]. Ora, a origem dos conceitos repousa sobre a reflexão propriamente porque a forma dos conceitos é a universalidade, isto é, porque um conceito é uma "representação universal ou uma representação do que é comum a vários objetos" (Log, AA 09: 91). A faculdade do juízo reflexionante é aquela por meio da qual eu descubro o universal a que corresponde um particular dado, logo, é no ato de refletir que se originam os conceitos: através da reflexão, comparando diferentes representações particulares, e extraindo o que elas têm de comum, descobrimos uma representação universal sob qual elas podem estar contidas, isto é, um conceito[117].

---

[115] Note que a definição tem duas "partes". Refletir é, por um lado, comparar e manter juntas dadas representações umas com as outras, em referência a um conceito tornado possível através disso. Por outro, refletir é também atribuir uma dada representação à faculdade de conhecimento a que ela corresponde. No primeiro sentido, o refletir diz respeito à possibilidade de formação de conceitos. No segundo, como chama atenção Gerard Lebrun, o refletir é aquilo que caracteriza a própria ideia de crítica da razão, na medida em que ele se refere àquele gesto inicial da filosofia transcendental, através do qual "se manifesta a necessidade da distinção entre entendimento e sensibilidade" (*Kant e o fim da metafísica*, p. 376).

[116] "O conceito [é] uma representação *universal* (*representatio per notas communes*) ou *refletida* (*representatio discursiva*)" (Log, AA 09: 91).

[117] O exemplo da formação do conceito de árvore deixa isso claro: "vejo um pinheiro, um salgueiro, uma tília. Na medida em que comparo inicialmente esses objetos entre si, noto que são diversos entre si em relação ao tronco, aos ramos, às folhas etc., mas se, em seguida, reflito unicamente sobre o que eles têm de comum – o tronco, os ramos, as próprias folhas etc. – e abstraio o seu tamanho, de sua figura etc., obtenho então o conceito de árvore" (Log, AA 09: 94-95).

A origem de todos os conceitos quanto à forma repousa sobre a reflexão. No entanto, quanto à matéria os conceitos ou são puros, e se originam no próprio entendimento, ou são empíricos, e se originam na experiência. A "Analítica transcendental" da *Crítica da razão pura* mostra a origem e os limites do uso dos conceitos *puros*. No entanto, preocupada sobretudo com a fundamentação da objetividade do conhecimento, a "Analítica" toma como dada a possibilidade de formação de conceitos empíricos. Seu objetivo é apresentar a Dedução Transcendental dos conceitos puros do entendimento, por meio dos quais organizamos a experiência em geral. Nesta Dedução, a possibilidade de formação de conceitos empíricos é simplesmente pressuposta. No entanto, embora extrapole a questão das condições da objetividade do conhecimento em geral, a possibilidade de subsunção das leis particulares da natureza em conceitos empíricos é imprescindível para o próprio uso empírico do entendimento. Como se sabe, segundo Kant, o nosso entendimento finito é necessariamente um entendimento discursivo, isto é, só pode se referir a quaisquer objetos por meio de conceitos. Portanto, sem que seja possível formar conceitos empíricos não há qualquer uso empírico possível do entendimento. E sem uso empírico do entendimento não há experiência possível (cf. KrV A 68/B 91).

Além disso, veremos agora que a possibilidade de formação de conceitos empíricos remete à questão da unidade sistemática das leis empíricas da natureza. Pois, argumentará Kant, se é possível subsumir as leis particulares da natureza em conceitos empíricos e leis universais, também deve ser possível subsumir esses últimos em outros conceitos mais genéricos e leis ainda mais universais. E deve também ser possível subsumir os conceitos dos gêneros e as leis mais universais num gênero supremo único, do qual toda a multiplicidade empírica da natureza

seria uma especificação. Assim, a questão da possibilidade de formar conceitos empíricos é também a questão da unidade sistemática completa da natureza.

Vimos, no capítulo 3, que Kant já abordara essa questão no "Apêndice à dialética transcendental" da *Crítica da razão pura*. Naquele contexto, Kant afirmava claramente que a possibilidade da subsunção de representações empíricas em conceitos, e da organização da natureza em gêneros e espécies cada vez mais gerais (até a formação de um gênero único) é condição de todo o uso do entendimento. Sem que fosse possível esta unidade sistemática da natureza não "haveria mais conceitos empíricos, nem, por conseguinte, experiência possível" (KrV A 654/B 682). O problema que Kant aí já indicava é que o entendimento não pode responder pela necessidade de articulação da natureza em um sistema segundo leis empíricas. A investigação levada a cabo nas duas "Introduções" da *Crítica da faculdade do juízo* pode ser entendida, em grande medida, como uma retomada desta dificuldade[118].

---

[118] Meu interesse aqui é apenas reconstruir o argumento da fundamentação transcendental do princípio de conformidade a fins, de modo que não adentrarei na questão acerca do significado do abandono da solução do problema da unidade empírica da natureza apresentada no "Apêndice à dialética transcendental" da *Crítica da razão pura* e sua reformulação na *Crítica da faculdade do juízo*. Para os meus propósitos, é suficiente considerar (o que busquei sustentar no capítulo 3) que, na primeira *Crítica*, a passagem da validade lógica para a validade transcendental do princípio da unidade sistemática da natureza não transcende os limites do conhecimento possível. Sendo assim, a reformulação da solução para o problema da unidade empírica da natureza, apresentada na terceira *Crítica*, não se explica pelo suposto caráter dogmático da solução para o mesmo problema na primeira *Crítica*. Seja como for, noto aqui apenas algumas das diferenças no conceito de conformidade a fins da natureza nos dois contextos. Vimos no capítulo 3 que, na *Crítica da razão pura*, a conformidade a fins revela a necessidade racional de admitir o objeto da ideia teológica como fundamento pensável da unidade da natureza, enquanto na *Crítica da faculdade do juízo* ela se resolve na própria dinâmica do juízo reflexionante,

Na seção 4 da "Introdução" da *Crítica da faculdade do juízo*, ao exemplificar como opera o juízo determinante, Kant se refere às condições de possibilidade do conhecimento e da experiência descritas na *Crítica da razão pura*. A "Analítica transcendental" desta obra descrevia a possibilidade da experiência em geral, isto é, as condições da experiência possível, como a aplicação dos conceitos puros do entendimento (as categorias) ao diverso da sensibilidade, procedimento através do qual a multiplicidade sensível é determinada como objeto da experiência[119]. Vimos acima que a faculdade do juízo determinante se define como a faculdade de subsunção do particular sob uma lei universal dada. É por isso que a aplicação das categorias ao dado sensível é entendida como uma operação de determinação: "a faculdade de juízo determinante, sob leis transcendentais universais dadas pelo entendimento, somente subsume; a lei é-lhe indicada *a priori* e por isso não sente necessidade de pensar

---

naquilo que, veremos adiante, Kant denominou de técnica da natureza (KrV A 681/B 709; KU 05: 184-185; EEKU 20: 219). Foi também indicado acima que, no "Apêndice", a conformidade a fins da natureza surge como um corolário da investigação sobre a validade transcendental do princípio de unidade sistemática, enquanto, na terceira *Crítica*, o princípio da unidade sistemática da natureza é tomado como o princípio próprio da faculdade do juízo. Além disso, na *Crítica da faculdade do juízo*, a conformidade a fins é distinguida em conformidade a fins *formal* (segundo a qual pressupomos que a natureza se especifica conforme as condições de nossa capacidade de conhecê-la e ordená-la num sistema), conformidade a fins *objetiva* (segundo a qual julgamos que certos produtos da natureza são produzidos segundo um conceito de fim) e conformidade a fins *externa ou relativa* (segundo a qual reportamos os diferentes objetos da natureza uns aos outros segundo uma relação de meios e fins). Para uma discussão detalhada da questão da passagem do "Apêndice à dialética" para a terceira *Crítica*, cf. Lebrun, G. *Kant e o fim da metafísica*, caps. 8 e 10; KEINERT, M. *Da ideia ao Juízo: o problema da finalidade na relação entre razão e natureza em Kant*; MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant*, caps. 5 e 6.

[119] "As condições da *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições da *possibilidade dos objetos da experiência*" (KrV A 158/B 197).

uma lei para si mesma, de modo a poder subordinar o particular na natureza ao universal" (KU, AA 05: 179). As leis universais transcendentais dadas pelo entendimento (as categorias) são as condições de determinação do dado sensível como o objeto de uma experiência em geral e circunscrevem o sistema da natureza segundo leis transcendentais.

Por um lado, o entendimento é capaz de fornecer as condições de possibilidade da experiência *em geral*, bem como de responder pela legalidade da natureza como *sistema transcendental*. Por outro, ficam desse modo completamente indeterminadas as condições de possibilidade da experiência *particular*, bem como a legalidade da natureza enquanto *sistema empírico*. Na seguinte passagem da "Primeira Introdução" Kant formula esse problema nos seguintes termos:

> Embora esta [a natureza], segundo leis *transcendentais,* que contêm a condição da possibilidade da experiência em geral, constitua um sistema, é possível, no entanto, de leis empíricas, uma *tão infinita diversidade* e uma tão grande *heterogeneidade das formas* da natureza, que pertenceriam à experiência particular, que o conceito de um sistema segundo essas leis (empíricas) tem de ser inteiramente alheio ao entendimento, e nem a possibilidade, nem muito menos, a necessidade de um tal todo pode ser concebida (EEKU, AA20: 203).

Um sistema de leis empíricas da natureza, isto é, o conceito de um todo da experiência particular (mesmo em meio à sua diversidade e heterogeneidade) é completamente alheio ao entendimento, pois o sistema da natureza segundo leis transcendentais a que ele dá origem apenas "contêm a condição da possibilidade de uma experiência em geral".

O problema, portanto, é o seguinte: se o entendimento, que garante a objetividade do conhecimento em geral e dá lugar a um sistema da natureza segundo leis transcendentais não pode responder pela "possibilidade, nem muito menos, a necessidade" do sistema da natureza segundo leis empíricas, onde então encontrar tal garantia?

Já dispomos dos elementos para resolver a questão. Como vimos acima, quando a faculdade do juízo determina o dado sensível segundo uma das leis transcendentais do entendimento (as categorias), "a lei é-lhe indicada *a priori* e por isso [essa faculdade] não sente necessidade de pensar uma lei para si mesma" (KU, AA 05: 179). Diferentemente, no caso da reflexão sobre uma representação particular para a qual o entendimento não possui *a priori* a lei, a faculdade do juízo tem a "necessidade de pensar uma lei para si mesma". É o que afirma também a "Primeira Introdução":

> Quanto aos conceitos universais da natureza, unicamente sob os quais é possível, em geral, um conceito de experiência [...], a reflexão tem já no conceito de uma natureza em geral, isto é, no entendimento, sua instrução, e a faculdade do juízo não precisa de nenhum princípio particular da reflexão [...], mas para conceitos tais que devem antes ser encontrados para intuições empíricas dadas, e que pressupõem uma lei natural particular, somente segundo a qual é possível uma experiência *particular*, a faculdade do juízo precisa de um princípio próprio, igualmente transcendental, de sua reflexão (EEKU, AA 20: 212-213).

A descoberta de que a faculdade do juízo é capaz de "dar uma lei a si mesma", isto é, o fato dela possuir um princípio transcendental próprio, levou Kant a elevá-la à posição de faculdade de conhecimento superior, ao lado do entendimento e da

razão. E essa é, afinal, a novidade mais importante que a *Crítica da faculdade do juízo*, em particular as suas "Introduções", introduz no sistema da filosofia crítica. Como Kant afirma na segunda seção da "Primeira Introdução": "se o entendimento fornece *a priori* leis da natureza, enquanto a razão leis da liberdade, é de se esperar, por analogia: que a faculdade do juízo [...] apresentará também, do mesmo modo que aquelas, seus princípios próprios *a priori*" (EEKU, AA 05: 202).

O juízo reflexionante se define como a operação de subsumir o particular dado num universal ainda não dado, logo, o princípio transcendental próprio a essa faculdade tem de ser tal que possibilite essa operação do juízo. Por isso o princípio transcendental da faculdade do juízo será o de que a natureza se apresenta de tal modo que suas formas e leis particulares possam ser subsumidas sob conceitos. Como afirma Kant, "se ocorresse um conceito ou regra, proveniente originariamente da faculdade do juízo, teria de ser um conceito [...] de uma índole tal de natureza [...] que seu arranjo se orienta segundo nossa faculdade de subsumir leis particulares dadas sob leis mais universais, que, no entanto, não estão dadas" (EEKU, AA 20: 203).

Inicialmente poderia parecer que o princípio de que a natureza se orienta segundo a nossa faculdade de subsumir leis particulares sob leis mais universais é um princípio meramente lógico e não possui nada de transcendental. Afinal, como lembra Kant na primeira nota da seção 5 da "Primeira Introdução", a lógica ensina "como se pode comparar uma representação dada com outras e, extraindo aquilo que ela tem em comum com representações diferentes, como uma característica para uso universal, fazer um conceito" (EEKU, AA 20: 211, nota). No entanto, tal princípio exige algo mais do que a lógica pode nos ensinar, porque, como se sabe, a lógica abstrai todo o conteúdo do

conhecimento e não leva em conta a relação deste com os objetos. Diferentemente, a faculdade do juízo reflexionante pressupõe certa representação da natureza. Como vimos, a faculdade do juízo tem de pensar "um conceito [...] de uma índole tal da natureza [...] que seu arranjo se orienta segundo nossa faculdade de subsumir leis particulares dadas sob leis universais, que não estão dadas".

A continuação dessa mesma nota da "Primeira Introdução" define bem a dificuldade: "quanto a saber se a natureza, para cada objeto, indicou muitos outros como objetos de comparação que tenham com ele algo em comum na forma, sobre isso ela [a lógica] nada ensina" (EEKU, AA 20: 211-212). Por isso Kant considera que a pressuposição de que a natureza se apresenta à nossa faculdade de juízo como um sistema empírico deve ser anterior à própria lógica. Antes de ser derivado da lógica, o princípio da faculdade do juízo se apresenta como condição de possibilidade da aplicação da lógica à natureza. A lógica nada ensina sobre a possibilidade de organização da natureza como um sistema empírico,

> pelo contrário, essa condição de possibilidade da aplicação da lógica à natureza é um princípio da representação da natureza como um sistema para nossa faculdade do juízo, no qual o diverso, dividido em gêneros e espécies, torna possível reduzir todas as formas naturais que apareçam, por comparação, a conceitos (de maior ou menor universalidade) (20: 211-212)[120].

[120] Quando, nesse contexto, Kant fala em "lógica", ele se refere à lógica pura, ou lógica geral, isto é, aquela que não considera a origem das representações e se distingue da lógica transcendental. Mas vale dizer que tampouco a lógica transcendental poderia dar conta de fundamentar o princípio da faculdade do juízo. Primeiramente, porque, enquanto lógica transcendental, ela só se refere

Com efeito, para que se possa comparar representações empíricas de modo a subsumi-las sob conceitos universais é preciso supor que as formas naturais diversas sejam comparáveis entre si e subsumíveis em conceitos de gêneros e espécies. É por isso que a pressuposição de que a natureza se adéqua à nossa faculdade de juízo é considerada por Kant como um princípio transcendental e *a priori*: ele é condição de possibilidade de toda classificação. E por meio dele a faculdade do juízo pressupõe, antes mesmo de qualquer experiência, que a natureza se adéqua a um sistema de leis empíricas:

> Toda comparação de representações empíricas, para conhecer leis empíricas, e, em conformidade com estas, formas *específicas*, mas, por essa sua comparação com outras, também *genericamente concordantes*, nas coisas da natureza, pressupõe, no entanto: que a natureza, também quanto a suas leis empíricas, observou uma certa parcimônia, adequada a nossa faculdade do juízo, e uma uniformidade captável por nós, e essa pressuposição, como princípio da faculdade do juízo *a priori*, tem de preceder toda comparação (EEKU, AA 20: 213).

O que não deixa de chamar a atenção é o modo como Kant qualifica o princípio transcendental da faculdade do juízo.

---

aos conceitos puros, que podem ser dados *a priori*, e abstrai todo conteúdo empírico dos conceitos. Em segundo lugar, porque como diz Kant na sequência da nota, o entendimento puro, que dá origem à lógica transcendental, ensina "a pensar todas as coisas da natureza como contidas em um *sistema* transcendental segundo *conceitos a* priori (as categorias); só que a faculdade do juízo, que também para representações empíricas, como tais, procura conceitos (o reflexionante), tem ainda que admitir para isso que a natureza em sua diversidade sem limite encontrou tal divisão desta em gêneros e espécies, que torna possível a nossa faculdade do juízo, na comparação das formas naturais, encontrar acordo [...] isto é, a faculdade do juízo pressupõe um sistema da natureza também segundo leis empíricas" (EEKU, AA 20: 212).

Ao que parece, Kant não encontra outro meio de representar o "conteúdo", digamos assim, do princípio (isto é, a própria pressuposição de que a natureza se orienta segundo nossa faculdade de subsumir leis particulares dadas sob leis mais universais, que, no entanto, não estão dadas) senão por meio de uma analogia com a *arte*. É o que se lê na segunda seção da "Primeira Introdução":

> O conceito originariamente proveniente da faculdade do juízo e próprio a ele é, pois, o da natureza como *arte*, em outras palavras, o da *técnica da natureza* quanto a suas leis *particulares,* conceito este [...] que dá um princípio para a progressão segundo leis de experiência, através do qual se torna possível a investigação da natureza (EEKU, AA 20: 204).

A mesma noção de *técnica da natureza* aparece novamente na quinta seção da "Primeira Introdução", onde mais uma vez Kant apresenta o princípio da faculdade do juízo por meio da ideia de "natureza como arte":

> A natureza, na medida em que é pensada de tal modo que se especifica segundo um tal princípio, é também considerada como *arte*, e a faculdade do juízo, portanto, traz necessariamente consigo, *a priori*, um princípio da técnica da natureza [...] como pressuposição necessária (EEKU, AA 20: 215).

Não está em meus propósitos desenvolver as implicações conceituais dessa analogia que a faculdade do juízo estabelece entre arte e natureza. No entanto, chamo atenção para o fato de que, a partir da aproximação entre essas duas noções, Kant vai poder falar em uma conformidade a fins da natureza. Ressalto apenas que a ideia de que a natureza se organiza

segundo a nossa faculdade de subsumir representações particulares em representações universais encontra certa analogia com os produtos da arte, isto é, com aquelas coisas que só são possíveis em referência a um fim, cuja possibilidade pressupõe uma representação dessas mesmas coisas em seu fundamento (cf. EEKU, AA 20: 219). Ainda na quinta seção da "Primeira Introdução, Kant afirma que o princípio próprio da faculdade do juízo é o de que "a natureza especifica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função a faculdade do juízo" (20: 216). Em seguida ele vai direto ao ponto que me interessa:

> Aqui se origina o conceito de uma *conformidade a fins* da natureza [...] Pois denominamos conforme a fins àquilo cuja existência parece pressupor uma representação dessa mesma coisa; mas as leis naturais, que são de tal índole e referidas uma à outra de tal modo, como se a faculdade do juízo as tivesse delineado para sua própria necessidade, têm semelhança com a possibilidade das coisas que pressupõe uma representação dessas coisas como fundamento delas (20: 216).

O princípio da faculdade do juízo permite pressupor que a natureza especifica suas leis universais em leis particulares, conforme nossa necessidade racional de sistematização. Daí a analogia que é possível estabelecer entre os produtos da arte (produtos de uma conformidade a fins posta, pelo artista, em sua obra) e as leis particulares da natureza, na medida em que estas se adéquam a um tal sistema. Produtos da arte são coisas cuja existência pressupõe uma representação dessa mesma coisa na cabeça do artista que as produz, e a analogia leva a pensar as coisas da natureza *como se* elas tivessem sido produzidas

segundo uma ideia que estaria em seu fundamento, ou seja, *como se* em seu fundamento estivesse a ideia de que elas devem se adequar à nossa necessidade de unificá-las em um sistema empírico. Fica assim claro que a faculdade do juízo pensa para si mesma, "através do seu princípio, uma conformidade a fins da natureza na especificação de suas formas por leis empíricas" (EEKU, AA 20: 216).

Deixando de lado a questão da analogia entre natureza e arte, quero aqui salientar a última movimentação conceitual que ficou sugerida nas duas últimas citações. No último trecho em destaque, logo após ter apresentado a definição do princípio da faculdade do juízo, Kant dizia, "e aqui se origina o conceito de uma conformidade a fins da natureza". Kant expressa a mesma ideia quando afirma que a faculdade do juízo pensa para si "através do seu princípio, uma conformidade a fins da natureza na especificação de suas formas por leis empíricas". Nos dois casos, Kant está chamando a atenção para que o conceito de conformidade a fins da natureza se origina no princípio da faculdade do juízo, ou é pensada através dele. Ora, o princípio de que a natureza se especifica em leis particulares conforme as exigências de sistematização da faculdade do juízo é um princípio transcendental próprio a esta faculdade. É por isso que se pode considerar que também o conceito de conformidade a fins se encontra transcendentalmente fundamentado na faculdade do juízo. Já desde a segunda seção da "Primeira Introdução" Kant associava intimamente o conceito de conformidade a fins ao princípio da adequação da natureza à sistematização:

> Essa conformidade a leis, em si contingente (segundo todos os conceitos do entendimento), que a faculdade do juízo (somente em favor dela mesma) presume na natureza e pressupõe nela, é uma conformidade

> a fins formal da natureza, que *admitimos* pura e simplesmente nela, mas pela qual [...] é dado, para o julgamento e a investigação da natureza, um princípio para se buscar, para experiências particulares, as leis universais, segundo o qual temos de instaurá-las, para descobrir aquela vinculação sistemática, que é necessária para uma experiência coerente e que temos motivo para admitir *a priori* (EEKU, AA 20: 204).

Conforme procurei indicar em linhas gerais até aqui, o entendimento, embora responda pelas condições de possibilidade da experiência particular e pela unidade da natureza como sistema de leis transcendentais, não dá conta das condições de possibilidade da experiência particular e da unidade da natureza como sistema de leis empíricas. Inicialmente, no "Apêndice à dialética transcendental" da *Crítica da razão pura*, Kant havia atribuído a um uso regulativo e hipotético da razão a possibilidade de atender à necessidade racional de unidade sistemática da natureza. No entanto, a partir da *Crítica da faculdade do juízo*, a pressuposição de que a natureza se adéqua à nossa necessidade de ordenação sistemática passa a ser identificada como o princípio transcendental próprio da faculdade do juízo.

O princípio transcendental próprio à faculdade do juízo pressupõe que a natureza, a despeito da multiplicidade de suas formas e leis particulares, adéqua-se à forma de um sistema no qual essas representações particulares podem ser remetidas a conceitos mais universais, os quais podem ser remetidos a outros conceitos ainda mais universais, e assim por diante. No princípio da faculdade do juízo se origina o conceito de "conformidade a fins" (formal) da natureza. Veremos agora como da conformidade a fins formal passamos para a conformidade a fins *objetiva*, quando não é a natureza em seu todo de leis

particulares que é pensada como um sistema pela a faculdade do juízo, mas são os próprios produtos da natureza que se apresentam como sistemas.

4.2 A conformidade a fins objetiva[121]: os produtos da natureza como fins naturais

Kant encerra a quinta seção da "Primeira Introdução" chamando a atenção para a questão de que no princípio de conformidade a fins da natureza na especificação de suas formas em leis empíricas não são essas próprias formas que são pensadas como conforme a fins, mas apenas a relação delas umas com as outras, notadamente, a sua aptidão para um sistema lógico de conceitos empíricos. A seção seguinte se inicia retomando a mesma questão. Kant reafirma que a concordância das formas e leis da natureza com as condições subjetivas da faculdade do juízo relativas à ligação de conceitos empíricos em um sistema da experiência "não traz nenhuma consequência quanto à sua [da natureza] aptidão a uma conformidade a fins *real* em seus produtos" (EEKU, 20: 217)[122]. As formas e leis da natureza podem ser ordenadas em um sistema empírico, mas estas formas e leis não revelam necessariamente "uma forma do sistema *em si mesmas*" (20: 217).

[121] Nota-se aqui uma oscilação de vocabulário (tão frequente num autor como Kant) na adjetivação do conceito de conformidade a fins a partir do qual representamos certas formas da natureza como fins naturais. Kant se reporta ao mesmo conceito por meio de diferentes adjetivos: "objetivo", "real", "absoluto" e "interno", cf., por exemplo, respectivamente, EEKU, 20: 236 e 217.

[122] Eis a oscilação do vocabulário a que nos referimos na nota anterior. Aqui a conformidade a fins que se encontra nos próprios produtos da natureza é chamada de "real". Duas linhas abaixo, porém, ela é chamada "absoluta" e, na seção seguinte, assim como em várias passagens da "Introdução", ela é chamada de "objetiva" (cf. EEKU, AA 20: 221 e KU, AA 05: 193).

Kant passa então a investigar a possibilidade de julgar certos produtos da natureza que mostram uma forma do sistema "em si mesmos", nos quais se verifica uma "aptidão" da natureza a uma "conformidade a fins real em seus produtos". As "formações cristalinas, variada configuração das flores ou a constituição interna dos vegetais e animais", são exemplos de produtos da natureza que exibem em si mesmos uma "forma sistemática" (EEKU, AA 20: 218). É evidente que, ao falar em produtos da natureza que "mostram uma forma do sistema em si mesmos", Kant não tem em vista aquela noção de sistema presente na ideia de um sistema lógico da natureza segundo leis empíricas, isto é, a subordinação das múltiplas formas naturais em conceitos empíricos de diferentes graus de universalidade. Veremos que por sistema se está entendendo aqui certa forma da relação entre partes e todo dada no objeto.

Ao que parece, esta noção de sistema corresponde àquela definição apresentada na "Arquitetônica da razão pura" da primeira *Crítica*, onde Kant afirma:

> Por sistema, entendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia. Esta é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam *a priori*, tanto o âmbito do diverso, como o lugar respectivo das partes. O conceito científico da razão contém assim o fim e a forma do todo que é correspondente a um tal fim. A unidade do fim a que se reportam todas as partes, as quais ao mesmo tempo se reportam umas às outras na ideia desse fim, faz com que cada parte não possa faltar no conhecimento das restantes e que não possa ter lugar nenhuma adição acidental [...] que não tenha os seus limites determinados *a priori*. O todo é, portanto, um sistema organizado (*articulado*) e não um conjunto desordenado (*coacervatio*)" (KrV A 832-833/B 860-861).

Um sistema do conhecimento é uma unidade cuja forma e lugar de cada uma de suas partes constituintes são determinados *a priori* segundo uma ideia do todo. Essa ideia é, portanto, o fim em função do qual o todo está organizado. Na medida em que a ideia, ou o fim, determina *a priori* a forma do todo, diz-se que ela é o fundamento da possibilidade do próprio todo. Embora na passagem acima Kant não se refira diretamente ao conceito de conformidade a fins, parece claro que o conceito está aí pressuposto, afinal, se a forma de algo (no caso, o sistema) deve ser possível por referência a um fim, então essa forma tem de poder ser dita conforme a fins.

Essa correspondência que indico haver entre a noção de sistema dos conhecimentos da razão na "Arquitetônica" da *Crítica da razão pura* e a ideia de formas naturais como sistemas na *Crítica da faculdade do juízo* fica clara, por exemplo, quando, na "Introdução" desta obra, Kant define o conceito de conformidade a fins objetiva. "Em um objeto dado numa experiência", diz Kant, "a conformidade a fins pode se representada [...] a partir de um princípio objetivo, enquanto concordância da sua forma com a possibilidade da própria coisa, segundo um conceito deste [objeto] que antecede e contém o fundamento desta forma" (KU, AA 05: 192). Ou seja, representamos a conformidade a fins como objetiva quando a forma de um objeto dado na experiência concorda com a sua própria possibilidade, segundo um conceito que é, então, o fundamento dessa mesma forma. Do mesmo modo, na "Arquitetônica", Kant define um sistema de conhecimentos racionais como um todo organizado segundo uma ideia que *a priori* determina a sua forma e a relação das partes entre si e em relação ao todo.

Os objetos dados na experiência nos quais representamos a conformidade a fins a partir de um princípio objetivo são

os seres organizados. Não deve nos surpreender, portanto, que seja numa imagem biológica que já na “Arquitetônica da razão pura” Kant encontra expressão para a noção de sistema: “O todo é [...] um sistema organizado [...] tal como o corpo de um animal, cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas, sem alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado aos seus fins” (KrV A 833/B 861). O que parece ser uma novidade própria à terceira *Crítica* é a relevância conceitual que vai adquirir o que antes era apenas uma imagem para descrever a noção de sistema. Desde então, a relação entre sistema e organismo aparece de maneira inversa. Não é mais a imagem do corpo de um animal que expressará a noção de sistema, mas, inversamente, é a noção de sistema que permitirá a Kant avançar um primeiro passo na direção de conferir inteligibilidade aos seres organizados.

Na sexta seção da “Primeira Introdução”, Kant afirma: “a natureza procede, quanto a seus produtos como agregados, *mecanicamente*, como mera *natureza*: mas, quanto aos mesmos como sistemas, por exemplo, formações cristalinas, variada configuração das flores ou a constituição interna dos vegetais e animais, *tecnicamente*, isto é, ao mesmo tempo como *arte*” (EEKU, AA 20: 217). Deixando de lado, por ora, a noção de “técnica de natureza” (natureza como arte), faço notar essa reciprocidade entre sistema e seres organizados: é à ideia de sistema que Kant recorre para expressar a forma da relação entre partes e todo que encontramos na constituição interna das formas organizadas da natureza. Estas formas são produzidas como sistemas (por meio de uma técnica da natureza), isto é, *como se* segundo uma ideia “que contém assim o fim e a forma do todo que é correspondente a tal fim”.

Antes de explorar melhor a caracterização da forma própria aos produtos da natureza que se apresentam como

sistemas (e a razão pela qual esta forma exige ser pensada por referência a um fim), vejamos como se relacionam os conceitos de "conformidade a fins formal", tratado na seção anterior, e o conceito de "conformidade a fins objetiva".

Como mostrei acima, a conformidade a fins formal da natureza, isto é, a adequação desta à forma de um sistema de leis empíricas, é um princípio transcendental e *a priori* da faculdade de julgar. Kant insiste que, a partir do conceito de "conformidade a fins formal", não se pode simplesmente inferir a existência de formas da natureza que sejam em si mesmas conforme a fins, isto é, formas da natureza que exigem ser pensadas segundo um conceito da possibilidade da própria coisa. Por essa razão, os conceitos de "conformidade a fins formal" e de "conformidade a fins objetiva" têm estatutos distintos. A conformidade a fins formal é um conceito *a priori* e nos autoriza a admitir, antes mesmo de qualquer experiência, que as formas naturais concordam entre si e podem ser subsumidas sob conceitos. Mas só somos levados a um conceito de "conformidade a fins objetiva" se a experiência nos mostrar objetos cuja forma não pode ser pensada como possível senão por referência a um fim. Como afirma Kant,

> o princípio da faculdade do juízo quanto à conformidade a fins da natureza na especificação de suas leis universais de modo nenhum se [... estende] tão longe para que dele se infira o engendramento de *formas da natureza em si conforme a fins* (porque mesmo sem elas o sistema da natureza segundo leis empíricas, o único que a faculdade do juízo tem fundamento para postular, é possível), e estas [... têm] de ser dadas exclusivamente por experiência (EEKU, AA 20: 218).

O princípio da conformidade a fins formal pode ser postulado *a priori*. Mas isso não basta para que possamos inferir a

existência, ou engendramento, de certos produtos da natureza segundo uma conformidade a fins objetiva. Para que isso seja possível, é preciso que sejam dadas na experiência formas da natureza em si conforme a fins. Ainda assim, conformidade a fins formal e conformidade a fins objetiva guardam alguma relação. Pois, continua Kant,

> uma vez que temos fundamento para supor subjacente à natureza, em suas leis particulares, um princípio de conformidade a fins, permanece sempre *possível* e permitido, se a experiência nos mostrar formas conforme a fins em seus produtos, atribuir-lhes precisamente o mesmo fundamento, sobre o qual a primeira pode repousar (EEKU, AA 20: 218).

E, mais adiante, ele conclui:

> Temos, para a conformidade a fins das formas da natureza que se apresentam na experiência, um princípio transcendental da conformidade a fins da natureza de prontidão para a faculdade do juízo, o qual, embora não seja suficiente para explicar a possibilidade de tais formas, pelo menos torna permitido aplicar um conceito tão particular quanto o da conformidade a fins à natureza (20: 218).

Como se vê, Kant insiste que o engendramento de formas naturais em si mesmas conforme a fins não é simplesmente inferido a partir do princípio transcendental da faculdade do juízo, segundo o qual as formas da natureza se adéquam a um sistema de leis empíricas. Para que a faculdade do juízo possa representar certos produtos da natureza segundo uma conformidade a fins objetiva é preciso que a experiência nos apresente formas cuja possibilidade não pode ser compreendida senão

por referência a um fim. A relação que se estabelece entre os conceitos de conformidade a fins formal e conformidade a fins objetiva é, assim, a seguinte: o primeiro é um pressuposto fundamentado *a priori* (ele é o princípio transcendental próprio da faculdade do juízo), o segundo se justifica por meio da "aplicação" do primeiro a certos objetos dados na experiência.

Explicito agora mais uma diferença entre as formas da natureza enquanto adequadas às exigências de sistematização da faculdade do juízo e aquelas que, além disso, exigem ser pensadas segundo um conceito de fim. Para isso, retomo a noção de "técnica da natureza". Como mostrei acima, a ideia de que a natureza se organiza segundo um fim posto pelo juízo (o fim de ser ordenada em um sistema de leis empíricas) guarda certa analogia com a arte, pois uma obra de arte é um objeto produzido em referência a um fim (cf. EEKU, AA 20: 219). Por isso, como indiquei na seção anterior, o princípio da faculdade do juízo dá lugar a um conceito de "natureza como arte", ou de "técnica da natureza".

A ideia de uma técnica da natureza reaparece na investigação sobre as formas da natureza conforme a fins (isto é, na investigação sobre o conceito de conformidade a fins objetiva). Vimos, numa citação anterior, que naqueles produtos que se apresentam como sistemas (os seres organizados), os quais pressupõem a representação de um fim que esteja no fundamento da sua possibilidade, a natureza procede "*tecnicamente*, isto é, ao mesmo tempo como *arte*". O que há de novo aqui em relação ao conceito de técnica da natureza é que ele agora diz respeito não apenas à adequação das formas naturais a um sistema empírico, mas também a produtos da natureza que em si mesmos se apresentam na forma de sistemas, isto é, totalidades organizadas segundo uma ideia ou conceito, segundo um fim.

O conceito de uma técnica da natureza no engendramento de formas em si mesmas conforme a fins é chamado por Kant de técnica *real* da natureza, enquanto a técnica da natureza na especificação das leis universais de acordo com um sistema lógico da faculdade do juízo é chamada de técnica *formal* da mesma. A ideia de uma técnica *real* da natureza[123] se refere a determinadas formas da natureza que só podemos representar como possíveis ao pressupor uma ideia ou conceito (um fim) que está no fundamento de sua causalidade. Por isso, ela conduz à ideia de uma causalidade conforme a fins – certamente não uma causalidade apreendida nas próprias coisas, mas pressuposta pela faculdade de juízo[124].

Vimos, no capítulo 3, que no "Apêndice à dialética transcendental" da primeira *Crítica* Kant opunha o modo de explicação segundo causas finais (*nexus finalis*) ao modo de explicação mecânico (*nexus effectivus*). O *nexus finalis* era restringido a um uso regulador e hipotético da razão, o que garantia que explicações teleológicas não entrassem em colisão com explicações mecânicas, respeitando os limites do conhecimento objetivo segundo as leis transcendentais do entendimento (próprias do uso apodítico e determinante da razão [cf. KrV A 687/B 715]). Tomado como outro ponto de vista a partir do qual a razão pode buscar a estabelecer a unidade da natureza, a investigação da

[123] Veremos um pouco mais adiante que a analogia entre os produtos da arte e os seres organizados encontra um limite decisivo, pois, por mais que os produtos da arte humana sejam formados por referência a um fim, que os organiza e lhes dá forma, as partes desses objetos não se organizam a si mesmas. Isto é, o princípio da causalidade de um produto da técnica humana está fora do próprio objeto (está na cabeça do artista que a constrói), enquanto que o princípio da causalidade de uma técnica real da natureza está nela mesma.

[124] "Introduzimos", diz Kant, "causas finais nas coisas e não as extraímos, por assim dizer, de sua percepção" (EEKU, AA 20: 220).

natureza segundo o *nexus finalis* se mostrava útil para se alcançar a unidade sistemática exigida pela razão. Mesmo se, onde antes pressuponhamos um nexo teleológico, depois se verificar haver apenas um nexo mecânico, não se incorrerá em erro (cf. KrV A 688/B 716).

Esse escrúpulo crítico se mantém na terceira *Crítica* mais ou menos nos mesmos moldes[125]. A diferença fundamental entre as duas obras é que, fundamentado no princípio da faculdade do juízo, e não mais na ideia de Deus como análogo do esquema do princípio de unidade sistemática (como mostrei ser o caso no "Apêndice à dialética transcendental", cf. capítulo 3), o conceito de conformidade a fins deixa de exigir a vinculação da ideia de fim à de intenção (cf. EEKU, AA 20: 234). Com isso, a imagem do Deus demiurgo cede lugar à de um sistema que se produz a si mesmo, isto é, de uma técnica real da natureza, que se expressa nos organismos.

Retomando, agora a oposição entre *nexus finalis* e *nexus effectivus*, Kant distingue a técnica real (ou orgânica) da natureza da mecânica da natureza. Como já vimos, naqueles produtos que se apresentam como agregados ("terras, pedras, minerais e coisas semelhantes"), a natureza procede *mecanicamente*.

---

[125] Como diz Kant na "Primeira Introdução", "a distinção destes dois modos de julgar os seres da natureza é feita meramente pela faculdade do juízo reflexionante, que pode perfeitamente e talvez também seja obrigada a deixá-la ocorrer, o que o *determinante* (sob princípios da razão) não lhe concederia, quanto à possibilidade de próprio objeto, e talvez preferisse saber tudo reduzido ao modo de explicação mecânico; pois pode perfeitamente subsistir, lado a lado, que a *explicação* de um fenômeno, que é uma operação da razão segundo princípio *objetivos*, seja *mecânica*; e que a regra do *julgamento* desse mesmo objeto, porém, segundo princípios subjetivos da reflexão sobre ele, seja *técnica*" (EEKU, AA 20: 218).

Nos organismos ela procede artisticamente. Na sétima seção da "Primeira Introdução", Kant explicita a oposição entre os dois modos de considerar a causalidade da natureza em relação aos seus produtos: "a *causalidade* da natureza, quanto à forma de seus produtos como fins, eu denominaria a *técnica* da natureza. É oposta à mecânica da mesma, que consiste em sua causalidade pela ligação do diverso sem ter como fundamento um conceito do modo de sua unificação" (EEKU, AA 20: 219).

Há que se ressaltar, entretanto, que o conceito de conformidade a fins da natureza é um conceito que diz respeito apenas à faculdade do juízo, e não ao entendimento, e, portanto, a própria ideia de uma técnica real da natureza (ou de uma causalidade da natureza conforme a fins) não pode assumir uma significação objetiva nem ser usada para determinar algo no objeto. Sem esta ponderação crítica, o conceito de técnica real da natureza (ou de conformidade a fins objetiva) levaria à ideia de uma "intenção natural"[126], algo a que os princípios objetivos do entendimento e os princípios subjetivos da faculdade do juízo não autorizam.

O conceito que está no fundamento da causalidade de uma forma natural é o fim em função do qual sua forma está organizada. Ele descreve uma espécie de *dever ser* do objeto. O juízo que atribui conformidade a fins à causalidade da

---

[126] Segundo Kant, "pode-se considerar toda conformidade a fins da natureza, seja como *natural* [...], ou como *intencional* [...]. A mera experiência legítima somente o primeiro modo de representação; o segundo é um modo de explicação hipotético, que se acrescenta sobre aquele conceito das coisas como fins naturais. O primeiro conceito de coisas como fins naturais pertence originariamente à faculdade do juízo *reflexionante* [...], e o segundo à faculdade do juízo *determinante*. Para o primeiro é requerida também, por certo, razão, mas somente em função de uma experiência a ser instaurada segundo princípios (portanto em seu uso *imanente*), para o segundo, porém, razão que se perde na transcendência (no uso transcendente)" (EEKU, AA 20: 235).

natureza é chamado de juízo teleológico, ele compara o conceito de um produto da natureza, segundo aquilo que ele é, com aquilo que ele deve ser. Essa comparação do objeto com o conceito do que ele deve ser distingue a faculdade do juízo reflexionante teleológico tanto da faculdade juízo determinante (em uso no modo de explicação mecânico) quanto da faculdade do juízo reflexionante estético.

A faculdade do juízo determinante apenas determina o objeto segundo as leis das causas eficientes, sem qualquer referência a um conceito que dê o fundamento da unificação do diverso nele contido. A faculdade do juízo reflexionante estético apenas exprime uma concordância entre imaginação e entendimento, suscitada pela representação de um objeto, em favor da faculdade do juízo. Ela não fundamenta e nem dá origem a nenhum conceito do objeto. Assim como o juízo reflexionante estético, o juízo reflexionante teleológico não funda nenhum conceito do objeto e não pertence à ciência da natureza. Entretanto, diferentemente do juízo estético, o juízo teleológico é compreendido como um juízo de conhecimento, na medida em que julga o objeto a partir de um conceito que se pressupõe estar no seu fundamento (cf. EEKU, AA 20: 221).

A faculdade do juízo teleológico não determina nada no objeto a que se refere. Como mostrei acima, o conceito de conformidade a fins formal se justifica a partir das exigências subjetivas de unificação da natureza em um sistema de leis empíricas. Do mesmo modo, o conceito de conformidade a fins objetiva, que possibilita os juízos reflexionantes teleológicos, tem origem na aplicação do princípio de conformidade a fins formal no ajuizamento de formas naturais dadas na experiência que, sem esta aplicação, restariam ininteligíveis. Assim, a faculdade do juízo

teleológico revela mais uma carência cognitiva da parte do sujeito teórico do que qualquer propriedade inerente aos próprios objetos. Como comentei anteriormente, apesar dessas ponderações, Kant curiosamente considera os juízos reflexionantes teleológicos como juízos de conhecimento. Os juízos teleológicos não permitem explicar como a natureza procede no engendramento de formas em si conforme a fins, mas, por meio da referência do objeto ao conceito de fim, ao menos tornam tais formas compreensíveis, explicitando certas propriedades do funcionamento das estruturas cognitivas do sujeito do conhecimento.

Vale notar que a pretensão cognitiva que Kant associa à faculdade do juízo reflexionante teleológico tem implicações para a discussão sobre a justificação da filosofia história. Para além das dificuldades de caracterização do juízo teleológico como juízo de conhecimento, noto que é baseada nessa pretensão cognitiva não determinante do juízo reflexionante teleológico que podemos remeter ao "interesse teórico" da razão a hipótese kantiana do progresso na história, formulada no § 83 da *Crítica da faculdade do juízo*. Com efeito, a inteligibilidade dos organismos se funda na possibilidade de se julgar a forma de um objeto segundo um conceito de fim, justificada pelo funcionamento da faculdade do juízo reflexionante teleológico. E, como indiquei na seção 1.2, e como veremos em detalhe adiante (em 1.3.3), de posse do conceito de conformidade a fins objetiva, torna-se possível elaborar um sistema de fins da natureza, no qual a história humana se insere como o fim último. Portanto, é no interior da investigação teórica sobre a necessidade racional de unidade sistemática, e sobre os diferentes modos da conformidade a fins da natureza, que, na *Crítica da faculdade do juízo*, se insere a ideia de uma história da humanidade.

Vimos anteriormente que, na sexta seção da "Primeira Introdução", Kant afirma que os objetos nos quais se verifica uma aptidão da natureza a uma conformidade a fins real em seus produtos mostram "uma forma do sistema *em si mesmos*". Para caracterizar o que, nesse contexto, Kant entende por sistema, fiz referência à definição de sistema de conhecimento na "Arquitetônica da razão pura". Um sistema de conhecimentos da razão é um conjunto de elementos organizados segundo uma ideia que, enquanto fim, determina a forma do todo e o modo como as suas partes se relacionam entre si e em referência a ele. Indiquei que, em grande medida, é essa noção de um todo organizado segundo uma ideia que vai ser retomada e desenvolvida na *Crítica da faculdade do juízo*, explicitando a especificidade da forma dos seres organizados – especificidade que exige que a faculdade do juízo reflexionante atribua a tais formas uma referência a um fim, a partir do qual os julgamos como fins naturais.

Já no § 64 Kant começa a apresentar as condições que têm de estar dadas para que a forma de um produto da natureza possa ser julgada ao mesmo tempo como um fim natural. Kant afirma que "para perceber que uma coisa somente é possível como fim, isto é, para devermos procurar a causalidade da sua origem não no mecanismo da natureza, mas numa causa cuja faculdade de atuar é determinada por conceitos, torna-se necessário que a respectiva forma não seja possível segundo simples leis da natureza" (KU, AA 05: 369-370). Esta citação retoma uma ideia que desenvolvi acima, a saber, a oposição entre técnica real e mecânica da natureza. Como vimos, a mecânica da natureza é a causalidade que prescinde de um conceito de fim como fundamento do modo da unificação do diverso, isto é, a causalidade "segundo simples leis da natureza". Cabe então a pergunta: quando é que a forma de uma coisa não é "possível

segundo simples leis da natureza"? A resposta de Kant vem no mesmo parágrafo, logo adiante:

> Para ajuizar aquilo que se conhece como produto natural, como se fosse fim, por conseguinte como fim natural [...], algo mais se deve exigir [...]: uma coisa existe como fim natural *quando* (ainda que num duplo sentido) *é causa e efeito de si mesma*; com efeito aqui jaz uma causalidade tal que não pode estar ligada ao simples conceito de uma natureza, sem que se lhe dê como fundamento um fim (05: 370).

Ser "causa e efeito de si mesma" é algo próprio a uma causalidade que extrapola "ao simples conceito de uma natureza", isto é, é algo que não pode ser reduzido a uma causalidade que tenha origem no mecanismo da natureza, pois exige a referência a um fim. O § 65 retoma e desenvolve essa propriedade da causalidade dos fins naturais. Antes, no entanto, de avançarmos em sua direção, entendamos melhor como é que uma coisa pode ser causa e feito de si mesma. Para esclarecer essa ideia, pela qual se começa a definir a especificidade da forma de um fim natural, Kant dá o exemplo da árvore. Este exemplo permite compreender os três sentidos em que uma coisa pode ser dita causa e efeito de si mesma:

1) Uma árvore pode produzir uma outra árvore de sua própria espécie. Ao fazê-lo ela é causa, mas o efeito é ela mesma enquanto espécie: a árvore é, portanto, causa e efeito de si mesma;

2) Ao crescer e se desenvolver, uma árvore produz-se a si mesma enquanto indivíduo. O seu crescimento (a assimilação da matéria bruta que lhe serve de alimento e a composição de si mesma a partir dela) é o efeito do qual ela mesma é causa;

3) Uma árvore é causa e efeito de si mesma também na medida em que a preservação de cada uma de suas partes

depende da preservação das outras, e da preservação de todas elas depende a preservação da própria árvore; as folhas da árvore, por exemplo, são produzidas (são efeitos) pela árvore, ao mesmo tempo em que são causa da sua preservação (a desfolhagem repetida de uma árvore, por exemplo, terminaria por matá-la).

Todos esses três sentidos serão retomados no § 65 e é importante retê-los de modo a que possamos compreender a especificidade das formas orgânicas. Os seres organizados são capazes de produzir outros seres organizados da mesma espécie, são capazes de desenvolver a si mesmos e cada uma das suas partes é causa e efeito de sua organização, características que não se encontram nos produtos da natureza como meros agregados e que não podem ser explicadas a partir da mera causalidade mecânica. Por tudo isso, exige-se do sujeito que julga que refira as formas da natureza que se apresentam como sistema a um conceito de fim que esteja no fundamento de sua causalidade.

Kant inicia o § 65 afirmando que é preciso determinar melhor o conceito de uma coisa que é causa e feito de si mesma. Para isso, primeiramente, ele retoma a noção de *nexus effectivus*, de modo a ressaltar a impossibilidade de, a partir dela, se pensar uma causalidade em que causa e efeito se determinam reciprocamente:

> A ligação causal, na medida em que ela é simplesmente pensada mediante o entendimento, é uma conexão que constitui uma série (de causas e efeitos) que vai sempre no sentido descendente; e as próprias coisas que, enquanto efeitos, pressupõem as outras como causas, não podem reciprocamente e ao mesmo tempo ser causa daquelas. A esta ligação causal chamamos a das causas eficientes (*nexus effectivus*) (KU, AA 05: 372).

O conceito de causa que tem origem no entendimento é aquele de uma sucessão do diverso segundo uma regra: B sucede de A como seu efeito (ou, inversamente, A dá lugar a B como sua causa). No *nexus effectivus*, B pode ser efeito de A, mas não pode, "reciprocamente e ao mesmo tempo", ser causa de A. É no conceito de fim que encontramos fundamento para pensar uma ligação causal na qual se apresenta essa reciprocidade entre causa e efeito. Neste tipo especial de ligação causal, a série de causas e efeitos é de mão dupla: um fim é causa da produção de um objeto, ao mesmo tempo em que é o resultado daquilo que foi produzido. A analogia com os objetos artificiais <*künstliche*>, produtos da arte ou técnica humana, é evidente. Como vimos acima, a ideia de uma técnica da natureza, na qual a causalidade da natureza é comparada à causalidade envolvida nos produtos da arte humana, é a expressão dessa analogia. Para ilustrar a analogia, no § 65 Kant escolhe o exemplo de uma casa. A representação dos rendimentos possíveis de serem obtidos com o aluguel de uma casa pode ser a causa (o fim) de sua construção, ao mesmo tempo em que a casa construída é causa dos rendimentos obtidos com o seu aluguel.

Kant então enuncia a primeira de duas condições que necessariamente devem ser dadas para que a faculdade do juízo seja conduzida à reflexão sobre a forma do objeto e a julgue como fim natural: que as partes do objeto só sejam possíveis em relação ao todo e que objeto se produza a si mesmo.

Quanto à primeira condição, Kant afirma:

> Para uma coisa ser considerada como fim natural é, pois, *em primeiro lugar* necessário que as partes (segundo a sua existência e a sua forma) somente sejam possíveis mediante a sua relação ao todo. Com efeito, a própria coisa é um fim, por conseguinte apreendida

> sob um conceito ou uma ideia que tem que determinar *a priori* tudo o que nele deve estar contido (KU, AA 05: 373).

De acordo com essa primeira exigência, apenas podemos considerar uma coisa como um fim natural quando as partes que a compõe não são possíveis senão em relação ao todo. Neste caso, a coisa é pensada como produzida segundo uma causalidade determinada através de um conceito ou ideia, fim em função do qual as partes estão organizadas. Este mesmo tipo de ligação causal pode ser encontrada nos produtos da arte humana. O exemplo da casa cabe aqui perfeitamente e a analogia com a arte é plenamente justificada. Entretanto, veremos que as formas da natureza que são ao mesmo tempo fins naturais exigirão mais do que enuncia essa primeira condição. E se até aqui a analogia com a arte nos serviu para pensar uma causalidade distinta da causalidade mecânica, ela agora começa a se mostrar insuficiente. Essa insuficiência reside no fato da causalidade do objeto da arte ser exterior ao próprio objeto, enquanto que, no ser organizado, ela aparece como interior: não há um artista que presida a produção do ser organizado. Apenas esta primeira condição ainda não permite distinguir entre obra de arte e organismo, e não dá conta de um princípio de organização que seja interno ao próprio objeto.

Na sequência do texto citado acima, Kant dirá que uma coisa pensada como possível somente por meio da referência das partes ao todo pode muito bem ser o produto de uma causa distinta da matéria (das partes) que a compõe. Basta pensar no exemplo de um relógio. Em um relógio, as rodas da sua engrenagem só são o que são (isto é, rodas de uma engrenagem de um relógio) por meio da referência ao todo (a engrenagem

do relógio). No entanto, elas são produzidas por uma causalidade determinada por um conceito que é *exterior* ao objeto em questão, situado na inteligência do artífice que o constrói. Diferentemente, nos seres organizados parece se fazer presente um princípio de organização interno à própria matéria organizada.

Trata-se da segunda condição que tem de estar dada para que julguemos o objeto como "fim natural". Ela se enuncia assim:

> Se uma coisa como produto natural deve conter em si mesma e na sua necessidade interna uma relação a fins, isto é, ser somente possível como fim natural e sem a causalidade dos conceitos racionais fora dela, então para tanto deve exigir-se *em segundo lugar* que as partes dessa mesma coisa se liguem para a unidade de um todo e que elas sejam reciprocamente causa e efeito da sua forma. Pois só assim é possível que inversamente (reciprocamente) a ideia do todo, por sua vez, determine a forma e a ligação de todas as partes: não como causa – pois que assim seria um produto da arte –, mas sim como fundamento de conhecimento da unidade sistemática da forma e ligação de todo o múltiplo que está contido na matéria dada, para aquele que ajuíza essa coisa (KU, AA 05: 373).

Na primeira das condições enunciadas, não se exigia essa reciprocidade entre partes e todo e, portanto, cabiam sob ela tanto os produtos organizados quanto os objetos da arte. Esta segunda condição exige uma "necessidade interna" da referência ao fim. No objeto da arte, a ideia do todo é uma causa que exteriormente se impõe à matéria, organizando-a. No fim natural, a ideia do todo é o fundamento interno do conhecimento da unidade da forma e da respectiva ligação das partes que o compõem. Esta limitação da analogia entre técnica real da natureza e produção artística humana é fundamental para uma

crítica do juízo teleológico. Pois a admissão de que uma ideia do todo preside nosso conhecimento da organização das partes de um objeto, a partir do que ajuizamos este objeto como um fim natural, nada afirma a respeito da constituição do próprio objeto. A ideia do todo é apenas fundamento do nosso conhecimento da forma e da ligação entre as partes do objeto. Não temos como saber se, efetivamente, um entendimento não discursivo poderia explicar a possibilidade dos fins naturais a partir de uma causalidade meramente mecânica. Nestes termos, o juízo teleológico apenas explicita uma propriedade da constituição das nossas faculdades cognitivas. O juízo que atribui conformidade a fins a um produto da natureza é um juízo reflexionante, não determina nada no objeto a que se refere. Ele apenas faz ver que nós, dotados de faculdades de conhecimento com certas propriedades específicas, apenas podemos conferir inteligibilidade aos produtos da natureza que se apresentam como sistemas na medida em que os julgamos como produzidos por uma causalidade que opera segundo fins.

Se na primeira das condições enunciadas a atenção maior recai sobre o todo, agora ela recai sobre as partes. Antes, o todo era tido como condição de possibilidade das partes, agora também as partes devem ser consideradas como condição de possibilidade do todo. Se uma forma natural deve conter na sua necessidade interna uma relação a fins, é necessário que não apenas o todo seja causa da ligação das partes, mas que estas sejam também causa da produção do todo. As partes têm de ser "reciprocamente causa e efeito da sua forma".

É isso que, essencialmente, distingue os produtos da arte e os produtos da natureza. Nos primeiros, não é possível que as partes sejam causa da produção da forma do todo, não há uma necessidade interna da respectiva forma e, o que é mais

importante, a causalidade não é interna ao próprio produto. Segundo Kant, "para um corpo dever ser ajuizado como fim natural em si, e segundo a sua forma interna, é necessário que as partes do mesmo se produzam umas às outras reciprocamente e em conjunto [...] e assim produzam um todo a partir da sua própria causalidade" (KU, AA 05: 373).

É verdade que, tanto nos produtos da arte quanto nos produtos da natureza, cada uma das partes existe em função das restantes e é pensada em função delas. Além disso, tanto as partes que compõem tais produtos da natureza quanto as que compõem os produtos da arte humana encontram-se, em última instância, na natureza (no caso do relógio, suas engrenagens são de ferro, minério que se encontra na natureza). Mas para que se possa falar em fim natural será necessário que as próprias partes produzam a forma do todo, que a matéria dada se organize a si mesma, que haja uma necessidade interna da forma. Pedir isso de um objeto da arte é, evidentemente, pedir demais. Como esclarece Kant, se cada parte

> *produz* as outras partes (por consequência cada uma produzindo reciprocamente as outras), [ela] não pode ser instrumento da arte, mas somente da natureza, a qual fornece toda a matéria aos instrumentos (mesmo aos da arte). Somente então e por isso poderemos chamar a um tal produto, enquanto ser *organizado* e *organizando-se a si mesmo*, um *fim natural* (KU, AA 05: 374).

Um fim natural é, pois, um ser organizado e que se organiza a si mesmo. Com isso fica explícito o limite da analogia com a arte: "diz-se muito pouco da natureza e da sua faculdade nos produtos organizados quando designamos esta como *analogon da arte*, pois aí se pensa o artista (um ser racional) fora

dela. Sobretudo, ela [a natureza nos produtos organizados] se organiza a si própria" (KU, AA 05: 374). No relógio, as rodas da sua engrenagem são causa do movimento umas das outras, mas uma delas não é causa da produção da outra. Cada uma delas existe em função da outra (e todas em função do funcionamento do relógio), mas não é através das outras que cada uma delas existe. Como vimos acima, a causa produtora do relógio e de suas partes não está contida nas próprias partes, mas fora dela, no ser humano que construiu o relógio. Por isso, também, um relógio não produz outro relógio, não substitui por si mesmo as partes que lhe são eventualmente retiradas, nem corrige a si mesmo quando está com defeito. Ao relógio, ou melhor, a todos os produtos da arte humana, falta justamente a "necessidade interna" da relação a um fim.

Kant expressa essa "necessidade interna" da organização presente nos fins naturais, unicamente em função da qual julgamos uma forma da natureza como fim natural (e índice maior do limite da analogia entre organismo e arte), por meio do conceito de "força formadora". "Um ser organizado", diz ele, "é por isso não simplesmente máquina: esta possui apenas força motora; ele pelo contrário possui em si força formadora" (KU, AA 05: 374).

Não pretendo desenvolver o conceito de força formadora[127]. Para os interesses desta seção, bastou indicar que ele

---

[127] Parece evidente, de qualquer modo, que esse conceito deveria levar à exclusão de ao menos uma das formas naturais às quais Kant se refere como exemplos da técnica da natureza – e talvez seja correto afirmar que a ideia de técnica da natureza esteja ainda muito presa à analogia com a arte. Com efeito, não nos parece que às "formações cristalinas" possa ser atribuída uma força formadora: cristais não geram outros cristais a partir de si mesmos, nem tampouco suas partes se desenvolvem a si mesmas (apenas para mencionar duas das propriedades dos fins naturais). No entanto, numa passagem um

expressa a noção de necessidade interna dos produtos da natureza que ajuizamos como fins naturais. As noções de necessidade interna e de força formadora, que dizem respeito à segunda das condições necessárias para que se possa julgar um produto da natureza como fim natural, explicitam o limite da analogia entre arte e organismo. Chamei atenção para esta limitação porque ela deixa claro o uso crítico dos juízos teleológicos. Tais juízos não nos levam a pressupor que os organismos sejam produtos de uma inteligência suprema e exterior à natureza, mas tão somente que nós, devido às propriedades de nossas faculdades cognitivas, ao julgar objetos dados na experiência que em si mesmo exibem a forma de um sistema, temos de pressupor que neles opera uma causalidade interna conforme a fins.

Busquei aqui mostrar de que modo podemos julgar certas formas da natureza segundo um conceito de conformidade a fins objetiva. Indiquei que não é por inferência que passamos do conceito de conformidade a fins formal para o conceito de conformidade a fins objetiva, isto é, que não é porque a faculdade do juízo tem um fundamento *a priori* e transcendental para pensar a natureza como um sistema lógico de leis empíricas que

pouco mais à frente, na seção 9 da "Primeira Introdução", Kant se refere à ideia de uma causalidade conforme a fins real não simplesmente como técnica da natureza, mas sim como técnica *orgânica* da natureza, querendo com isso distinguir o conceito de conformidade a fins enquanto referido meramente ao modo de representação do sujeito (conformidade a fins subjetiva) e enquanto referido à possibilidade das coisas (conformidade a fins objetiva). Do mesmo modo, no § 65 ele afirma que a beleza pode ser designada como um *analogon* da arte, mas que a força formadora e a perfeição natural interna do ser orgânico não têm nada de análogo com qualquer causalidade que conheçamos (KU, AA 05: 374-375) – exceto, talvez, com a razão prática (a faculdade de agir segundo a representação de fins), de onde, afinal, retiramos o próprio conceito de um fim. Sendo assim, talvez não seja impossível compatibilizar o §65 com os textos das "Introduções".

se pode inferir que haja produtos da natureza que se organizam a si mesmos. Mas vimos que a experiência nos apresenta certas formas naturais cuja possibilidade não pode ser compreendida se as consideramos como produzidas por causas meramente mecânicas, segundo a lei da causalidade da natureza. Nesses casos, quando a experiência nos apresenta certas formas cujas partes se ligam para a unidade de um todo e são, reciprocamente e ao mesmo tempo, causa e efeito de sua forma, então, estamos diante de produtos naturais que julgamos como fins naturais, segundo o conceito de uma conformidade a fins objetiva da natureza.

Mostrarei adiante de que modo, do conceito de "conformidade a fins objetiva", passamos para o conceito de "conformidade a fins relativa". Veremos que a partir do conceito de "conformidade a fins relativa" Kant erige um sistema teleológico da natureza. Neste sistema, os diferentes fins da natureza são relacionados uns aos outros como meios para fins. Poderei, enfim, mostrar que é no interior deste sistema teleológico da natureza que a filosofia da história encontra no lugar na *Crítica da faculdade do juízo*. Minha intenção com isso é embasar a tese (formulada na seção 2.1) de que também a filosofia da história exposta no § 83 da terceira *Crítica* é justificada a partir do interesse teórico da razão pela unidade sistemática da natureza.

4.3 A conformidade a fins relativa e o sistema teleológico da natureza

No final do §65, Kant afirma:

> Os seres organizados são os únicos da natureza que, ainda que também só se considerem por si e sem uma relação com outras coisas, têm, porém, que ser

> pensados como possíveis enquanto fins daquela mesma natureza e, por isso, como aqueles que primeiramente proporcionam uma realidade objetiva ao conceito de um fim que não é fim prático, mas sim um fim da *natureza* e, desse modo, à ciência da natureza um fundamento para uma teleologia (KU, AA 05: 375-376).

Até o presente momento procurei reconstruir o argumento kantiano que vai do conceito de "conformidade a fins formal" até o conceito de "conformidade a fins objetiva", conceito este que permite ajuizar certos produtos da natureza como fins naturais. Trata-se agora de compreender como da conformidade a fins objetiva passamos para a conformidade a fins relativa, isto é, como dos organismos como fins naturais passamos para o sistema de fins da natureza.

Vimos que aquelas formas da natureza cujas partes são causa e efeito do todo (nas quais, portanto, o todo organiza as partes, mas as partes são, ao mesmo tempo, produto do todo) exigem ser pensadas segundo um conceito que esteja no fundamento de sua causalidade, isto é, um fim. Assim, embora o conceito de fim tenha sua origem na razão prática (que se define justamente como causalidade pela representação de um fim), quando estamos diante de formas da natureza que julgamos produzidas por uma causalidade à qual atribuímos um fim, pensamos não em um fim da razão prática, mas em um fim da natureza. É por isso que o fim natural (o ser organizado) proporciona realidade objetiva ao conceito de *fim da natureza* e, com isso, proporciona à ciência da natureza um fundamento para a teleologia.

Que o conceito de fim natural leve ao conceito de fim da natureza não parece difícil de compreender. Tentemos então compreender melhor o que a passagem acima em destaque quer dizer com "teleologia", para que possamos entender

por que o conceito de fim natural é capaz de lhe proporcionar "realidade objetiva". No § 63 da *Crítica da faculdade do juízo*, Kant distingue conformidade a fins *relativa* e conformidade a fins interna. Já vimos que a conformidade a fins objetiva (interna) é aquela à qual nos conduzem os organismos, certos produtos da natureza cuja causalidade não podemos compreender como possível se não por referência a um fim. A conformidade a fins (objetiva) *relativa* é aquela na qual o fim não se encontra no próprio objeto, mas em outro, ao qual o primeiro é referido. Como diz Kant, podemos ser levados a julgar um objeto segundo o conceito de conformidade a fins de duas maneiras:

> Ou consoante consideramos o efeito imediatamente como produto da arte ou somente como material para a arte de outros possíveis seres naturais, por conseguinte quer como fim, quer como meio para o uso conforme a fins de outras causas. A última conformidade a fins chama-se utilidade (para os seres humanos) ou também conveniência (em relação a qualquer outra criatura) e ela é simplesmente relativa, enquanto a primeira é uma conformidade a fins interna do ser natural (KU, AA 05: 366-367).

Pelo fato de existir gado, ovelhas, cavalos etc., deve também existir capim para que esses animais herbívoros se alimentem. Para que o capim exista, é necessário que os pastos sejam férteis o suficiente. O capim, por sua vez, deve existir em quantidade suficiente para que os herbívoros, que dele se alimentam, possam servir de alimento aos animais carnívoros, etc. A conformidade a fins exterior nos leva a considerar a natureza como um sistema total nos quais os diferentes seres da natureza são relacionados de acordo com sua utilidade uns para os outros (*como se* a existência de um fosse meio para a existência do outro).

A esse sistema Kant dá o nome de "sistema de fins exteriores" ou "sistema teleológico" e é à possibilidade de estabelecer um tal sistema que Kant se refere quando fala em um "conhecimento teleológico da natureza" ou em "teleologia".

Entendamos por que o fim natural proporciona realidade objetiva ao sistema de fins exteriores e a um conhecimento teleológico da natureza. Se no sistema de fins pensamos uma relação entre dois objetos da natureza que são relacionadas segundo a utilidade de um para o outro, então, um deles tem de ser fim da natureza, do contrário o outro não poderia ser meio[128]. E, como vimos acima, é no conceito de fim natural que o conceito de fim da natureza encontra realidade objetiva. Daí que sejam os fins naturais (seres organizados) que levem à ideia de um sistema dos fins da natureza:

> Somente a matéria, enquanto matéria organizada, necessariamente e por si mesma, conduz ao conceito dela como um fim natural, porque esta sua forma específica é simultaneamente produto da natureza. Mas este conceito conduz então, necessariamente, à ideia da natureza no seu todo como um sistema segundo a regra dos fins (KU, AA 05: 378-379).

A existência dos organismos conduz-nos, portanto, à ideia de um sistema dos fins da natureza. Neste sistema, relacionamos as coisas da natureza umas com as outras *como se* a existência de uma fosse meio para a existência da outra. Veremos adiante que isso, porém, não basta. Pois, se o organismo nos

---

[128] "A conformidade a fins externa (conveniência de uma coisa a outra), somente pode ser considerada como um fim natural externo sob a condição de que a existência daquilo, em relação a que a coisa é conveniente imediatamente ou de modo afastado, seja para si mesma fim da natureza" (KU, AA 05: 368).

autoriza a pensar a natureza segundo causas finais (e nos põe o conceito de um "fim da natureza"), o sistema de fins da natureza, por sua vez, exigirá algo que seja um *fim em si mesmo*. Do contrário, ficaríamos presos numa relação circular entre meios e fins, que não permitira estabelecer qual é, afinal, o fim em relação ao qual todos os outros compõem uma série. Com efeito, é necessário aqui fazer uma distinção entre dois sentidos em que um fim da natureza pode ser fim em si mesmo.

Por um lado, quando julgamos os organismos segundo a conformidade a fins objetiva interna, podemos considerá-los fins em si mesmos, isto é, causa da necessidade interna da sua organização. Por outro lado, no entanto, quando relacionamos dois diferentes fins da natureza segundo a conformidade a fins relativa, e assim julgamos um como meio para a existência do outro, o primeiro deixa de ser considerado como um fim em si mesmo. Se tomarmos apenas estes dois fins como constituindo a série de fins da natureza, diríamos que apenas o segundo é um fim em si mesmo (embora, do ponto de vista da conformidade a fins interna, ambos o sejam). Isso fica claro quando Kant comenta o exemplo dos animais herbívoros. Segundo ele, a conformidade a fins por meio da qual pensamos o sistema de fins da natureza

> é uma conformidade a fins meramente relativa e contingente relativamente à própria coisa a que é atribuída, e, ainda que, dentre os exemplos apresentados, as espécies herbívoras devam ser ajuizadas em si mesmas como produtos organizados da natureza [...], a verdade é que devem ser consideradas em relação a animais que delas se alimentam como mera matéria bruta (KU, AA 05: 368).

Ora, é evidente que os animais herbívoros são seres organizados e, portanto, do ponto de vista da conformidade a fins

objetiva, são fins em si mesmos (eles devem ser ajuizados como matéria organizada). No entanto, enquanto considerados a partir de sua conformidade a fins exterior, isto é, do ponto de vista de sua utilidade para outros seres da natureza (enquanto alimento para os animais carnívoros) eles devem ser considerados "como simples matéria bruta". É por isso que Kant insiste que a conformidade a fins externa e a conformidade a fins interna são conceitos completamente diferentes. À última está apenas ligada a pergunta pela possibilidade da coisa, à primeira está ligada a pergunta pela razão de sua existência (cf. KU, AA 05: 424). Daí a ideia de utilidade. Para que existe o capim nos pastos? Para que existam os animais herbívoros. E para que estes últimos existem? Para que existam os animais carnívoros etc. Mas vê-se aí que ou se encontra um ser da natureza que seja a razão de existência de todos os demais, ou a pergunta "para que" não terá término. A pergunta pela razão da existência dos seres da natureza deve nos remeter, portanto, à ideia de um fim que não necessita de nenhum outro fim como sua condição. Temos então a definição de "fim terminal" <*Endzweck*>: "aquele [fim] que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade" (05: 434).

Põe-se então um problema, pois, segundo Kant, "não há nada na natureza (enquanto ser sensível), em função do qual o fundamento de determinação que se encontra nela mesma não seja sempre por sua vez determinado" (KU, AA 05: 435). Para que possamos pensar em um sistema de fins da natureza é preciso poder encontrar um fim da natureza que, ao mesmo tempo, como fim incondicionado, não se encontra na natureza.

Antes de buscar resolver este problema, voltemos ao sistema de fins que esbocei acima. Os pastos existem para que o capim cresça, o capim existe para que os animais herbívoros

dele se alimentem, estes existem para a alimentação dos animais carnívoros, etc. Propositadamente, não fiz menção ao lugar dos seres humanos neste sistema de fins. Segundo Kant, evidentemente, numa série de fins exteriores da natureza, o ser humano ocuparia a posição mais elevada, afinal, enquanto ser dotado de entendimento, ele é o único capaz de subordinar aos seus fins todos os outros seres da natureza (e, até mesmo, de se colocar questões de filosofia transcendental como essas que aqui nos colocamos!). Como afirma Kant no § 82:

> Para que servem todos estes precedentes reinos da natureza? Para o ser humano e para o diverso uso que o seu entendimento lhe ensina a fazer de todas aquelas criaturas: e ele é o último fim da criação aqui na terra, porque é o único ser da mesma que pode realizar para si mesmo um conceito de fins, assim como, mediante a sua razão realizar um sistema dos fins a partir de um agregado de coisas formadas de modo conforme a fins (KU, AA 05: 426-427).

O curioso é que nesse mesmo § 82, imediatamente após o texto citado acima, Kant se refere à possibilidade de pensar toda a série em sentido inverso, tal como, segundo ele, teria feito Lineu. Nada impede de se considerar que os seres humanos existem para moderar o crescimento exagerado das populações de animais, que os animais carnívoros existem para conter o crescimento exagerado da população dos herbívoros e que estes existem para conter o crescimento exagerado dos vegetais. Como, então, decidir o sentido em que devemos considerar a série de fins exteriores? Isto é, qual efetivamente é o último fim desta série? Ora, como vimos acima, para resolver qual o último fim que direciona o sentido da série seria preciso indicar um fim incondicionado, um fim terminal.

Inicialmente, como mostra a citação em destaque acima, Kant localiza no ser humano o último fim do sistema teleológico da natureza. Ao ser humano é atribuído o título de "senhor da natureza" por ser ele dotado de entendimento e, por isso, capaz de subordinar as demais criaturas e de realizar uma investigação teórica como a que a terceira *Crítica* se propõe. No entanto, a razão teórica e a razão prática em seu uso pragmático (razão voltada a fins condicionados, por meio da qual o ser humano submete a natureza a seus fins)[129] não conferem efetivamente legitimidade ao título de "senhor da natureza". Nada impede que o "senhor da natureza" venha a ser subjugado por seus servos. Nada impede que invertamos o sentido da série de fins exteriores da natureza. A não ser que o ser humano possa justificar legitimamente o seu senhoril. Para compreendermos se ele é capaz disso, será preciso nos voltarmos para a relação entre fim último da natureza, fim terminal da criação e razão pura prática.

Apesar da referência à possibilidade de inverter a série hierárquica dos fins da natureza, Kant considera, sim, que o ser humano é o último fim do sistema de fins exteriores. Na verdade, o que Kant quer explicitar ao se referir a uma possível indecidibilidade do sentido da série de fins é justamente a necessidade, a primeira vista insolúvel, de o fim último ser um fim da natureza e, ao mesmo tempo, um fim incondicionado (que, portanto, não pode ser dado na natureza). Como afirma Kant: "aquilo que ainda de certo modo poderia ser para a natureza um último fim, com todas as determinações e qualidade imagináveis que se lhe pudesse propagandear, nunca seria, porém, enquanto coisa da natureza, um *fim terminal*" (KU, AA 05: 426).

[129] Sobre o uso pragmático da razão prática, cf. Anth, AA 07: 322.

O fim que dá sentido à série, o fim último, tem de ser um fim em si mesmo. No entanto, um fim em si mesmo é um fim que não necessita de nenhum outro como condição de sua possibilidade, ou seja, é um fim incondicionado, um fim terminal. Portanto, o fim último é o fim terminal, mas não "enquanto coisa da natureza". O fim último deve ser uma criatura tal que possa se considerar "enquanto coisa da natureza" e enquanto coisa "independente da natureza". Essa criatura não é outra que o ser humano. Basta nos lembrarmos daquele decisivo trecho da *Fundamentação da metafísica dos costumes,* onde Kant afirma que o ser humano tem

> dois pontos de vista a partir dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso de suas forças, e portanto de todas as ações: o *primeiro*, enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o *segundo*, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão (GMS, AA 04: 452).

Ora, é na razão pura prática que encontramos fins incondicionados e é somente de tal ponto de vista que o ser humano, ser da natureza, pode se considerar ao mesmo tempo independente da natureza. O que a imagem do duplo ponto de vista nos permite compreender é justamente que o ser humano pode se representar como determinado pela natureza e, ao mesmo tempo, mas sob outro ponto de vista, como capaz de determinar-se a si mesmo, independentemente da natureza. Não é sem razão que o imperativo categórico se exprime também por meio da ideia de que "a natureza racional existe como fim em si" e se deixe formular no mandamento que exige tratar a si mesmo, e/ou aos demais seres humanos, "sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio" (GMS, AA 04: 429).

Entendo, portanto, que a doutrina dos dois pontos de vista permite a Kant solucionar a dificuldade esboçada acima. O duplo ponto de vista permite encontrar um ser da natureza que é o último fim da série de fins exteriores, mas que, devendo ser fim em si mesmo, pode ao mesmo tempo ser fim terminal. O trecho que se segue à passagem em que o ser humano é intitulado "senhor da natureza" corrobora essa interpretação. O ser humano pode ser considerado senhor da natureza "só sob a condição – isto é, na medida em que compreenda e queira – de conferir àquela e a si mesmo tal relação a fins que possa ser suficientemente independente da própria natureza, por consequência possa ser fim terminal, o qual, contudo, não pode ser procurado na natureza" (KU, AA 05: 431).

O ser humano é um "animal dotado da *faculdade da razão* [... que] pode fazer de si um animal *racional*" (Anth, AA 07: 321). Enquanto animal, ele faz parte da natureza e é determinado por suas leis universais. Mas ele pode fazer de si mesmo um animal racional, isto é, ele pode desenvolver sua aptidão ao uso da razão. Este desenvolvimento (veremos em detalhe no capítulo 9) permite que o ser humano se ponha a agir por fins incondicionados, fins morais. Ao decidir fazê-lo, o ser humano faz de si mesmo fim terminal. Portanto, o ser humano é o último fim último da natureza porque ele pode querer determinar-se segundo fins independentes da natureza, fins morais, portanto, incondicionados.

De certo, essa relação entre fim último e fim terminal se mostra ainda muito abstrata. Como vimos no capítulo 2, no § 83 Kant irá determinar aquilo que, no ser humano, permite ajuizá-lo como o fim último do sistema teleológico da natureza. Com isso, a relação entre fim último e fim terminal ganha em complexidade. Mostrei que é na cultura da humanidade que

se localiza o fim último da natureza em relação ao ser humano. A cultura, então, é pensada como preparação para que o ser humano se faça fim terminal. E é no quadro da relação entre os conceitos de fim último e fim terminal que a filosofia da história surge no interior da *Crítica da faculdade do juízo.* Neste contexto, Kant retoma o conteúdo da história filosófica exposta na *Ideia de uma história universal* e apresenta uma formulação mais precisa da questão do vínculo entre progresso histórico e moralidade. Mostrarei, na Segunda Parte do livro, que a razão prática (faculdade por meio do qual o ser humano pode agir segundo fins e, "na medida em que compreenda e queira", segundo fins incondicionais) precisa ser cultivada. Veremos que isso implica uma dimensão de aprendizado histórico e que há condições político-jurídicas mais ou menos adequadas para tanto. De maneira detida, indicarei, então, de que modo o progresso histórico pode ser tomado como preparação para a moralidade.

Concluo este capítulo reafirmando que o fato de a teleologia da natureza investigada na *Crítica da faculdade do juízo* assentar nos diversos modos do conceito de conformidade a fins (formal, objetiva e relativa) – que nada mais fazem do que explicitar propriedades de nossas faculdades do conhecimento, em especial a necessidade da razão de encontrar unidade sistemática em meio à diversidade de formas e leis da natureza – fundamenta a interpretação aqui proposta de que a filosofia da história exposta nesta obra se justifica a partir de um interesse teórico da razão. De certo, a pergunta pelo fim último do sistema teleológico da natureza só pode ser respondida na medida em que recorremos a conceitos da filosofia moral kantiana. No entanto, como mostrei, a cultura da humanidade é um fim *da natureza* e a investigação que leva à pergunta pelo fim último da natureza surge da investigação a respeito dos diferentes modos do conceito de conformidade

a fins. Ela tem origem, em particular, na investigação crítica a respeito dos juízos reflexionantes teleológicos, que são tomados por Kant como juízos de conhecimentos.

A teleologia da natureza na qual, no contexto da *Crítica da faculdade do juízo*, se insere a filosofia da história kantiana é, portanto, uma teleologia crítica. Ela não afirma categoricamente que a natureza somente seja possível enquanto uma causalidade que opera segundo fins, mas, sim, que nós (dadas a estrutura de nossas faculdades cognitivas) só podemos compreender alguns de seus produtos na medida em que pressupomos que ela opera segundo uma causalidade conforme a fins. A crítica da faculdade do juízo teleológico explicita não o que sejam a natureza e a história em si mesmas, mas apenas como nós temos de ajuizá-las, se queremos atender à necessidade racional de compreendê-las.

B) FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE UM PONTO DE VISTA PRÁTICO

5

O MELHORAMENTO MORAL E A JUSTIFICAÇÃO PRÁTICA DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA: *SOBRE A EXPRESSÃO CORRENTE: ISTO PODE SER CORRETO NA TEORIA, MAS NADA VALE NA PRÁTICA*

Conforme indicado na Introdução, defendo a tese de que Kant formula duas justificações para sua ideia de história como progresso, uma ancorada em um interesse teórico e outra em um interesse prático da razão. Em textos como a *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e o §83 da *Crítica da faculdade do juízo*, a ideia de que a história pode ser exposta como um desenvolvimento dos talentos, faculdades e disposições humanas que aponta para o progresso jurídico-político e moral da humanidade é justificada a partir do interesse teórico da razão pela unidade sistemática da natureza. Já em textos como a terceira parte de *Sobre a expressão corrente comum: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, o suplemento sobre a "Garantia da Paz Perpétua" e a "Conclusão" da *Doutrina do direito*, a ideia ou hipótese do progresso político e moral da humanidade é justificada a partir do interesse

da razão pela realização daquilo que ela própria põe como dever, notadamente, o alcance de uma paz perpétua entre as nações, decorrente de uma ordem jurídica justa nos planos nacional e internacional, e a atuação para que as gerações futuras progridam moralmente. Este outro modo de justificação da hipótese do progresso, ancorado no interesse prático da razão, é objeto deste e dos dois próximos capítulos.

Veremos nos capítulos 5 e 6 que nos três textos mencionados encontra-se uma estrutura argumentativa semelhante, que segue mais ou menos assim. A ideia de um progresso da humanidade em direção ao melhor (seja progresso político em direção à instituição de uma paz perpétua entre as nações seja o progresso moral) é tomada como excessiva <*überschwenglich*> do ponto de vista do conhecimento teórico da natureza[130], mas suficientemente justificada de um ponto de vista prático. A possibilidade ou impossibilidade da ideia de progresso (político e/ou moral) para o melhor não podem ser teoricamente provadas. Mas instituir uma comunidade político-jurídica justa (no plano nacional e internacional) e atuar pelo melhoramento moral da humanidade são deveres fundados na razão pura prática. Assim, de um ponto de vista prático, estes deveres bastam para garantir realidade objetiva (prática) à ideia de história como progresso político e moral e põem o dever de agir como se tal progresso fosse possível (cf. ZeF, AA 08: 362 e 368; TP, AA 08: 308-10; RL, AA 06: 354-5).

No capítulo 7 discutirei a relação entre a filosofia da história e o dever de promover o sumo bem. Mostrarei que o dever

[130] O ponto de vista do conhecimento teórico da natureza não deve ser confundido com o ponto de vista teórico que justifica a filosofia da história pensada como fim da natureza, cuja justificação desenvolvi no capítulo 2. O primeiro diz respeito a um conhecimento objetivo que se fundamenta pela aplicação das categorias aos dados da sensibilidade, enquanto o segundo diz respeito ao ponto de vista da teleologia da natureza, que não pretende a legitimidade de um conhecimento teórico e objetivo, mas apenas a de um conhecimento regulativo.

de promover o sumo bem deve ser entendido como um dever de fazer o mundo sensível aproximar-se tanto quanto possível da ideia de um mundo moral. Neste sentido, veremos que a doutrina do sumo bem e a ideia de progresso moral apresentam certa semelhança. Afinal, a ideia de progresso moral na história se aproxima da ideia de progresso da vontade em direção à sua plena conformidade à lei moral, cuja representação se faz possível por meio do postulado da imortalidade da alma.

No entanto, problematizarei esta possível aproximação mostrando que a postulação da imortalidade da alma se justifica pela necessidade da razão pura prática em pensar um objeto incondicionado, enquanto a hipótese de progresso moral na história se justifica a partir da necessidade da razão de pensar a condição de possibilidade de realização do dever de promover o melhoramento moral da posteridade. Indicarei também que, a princípio, a filosofia da história pode ser interpretada como uma representação alternativa e mais concreta para a possibilidade de acordo entre virtude e felicidade, pressuposto no conceito de sumo bem. Mas procurarei questionar esta interpretação mostrando que, na doutrina do sumo bem, a representação da possibilidade desse acordo exige a postulação da existência de um autor moral do mundo, o que vai além da ideia de uma natureza que opera conforme a fins, na qual se baseia a justificação teórica da filosofia da história.

O artigo *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* foi publicado em 1793 na *Berlinischen Monatsschrift*, mesma revista na qual Kant publicou a *Ideia de uma história universal,* a *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento*, o *Começo conjetural da história humana*, entre outros. O texto é composto de três partes que se propõem a tratar, respectivamente, da relação da teoria com a prática na "moral em geral", no "direito político" e no "direito das gentes", embora a última parte trate pouco deste tema e

se concentre mais em justificar, de um *ponto de vista prático*, a admissão da hipótese de que a humanidade pode progredir moralmente para o melhor.

Ao longo do texto Kant se volta contra argumentos que, a partir de expedientes empíricos, procuram negar que exigências normativas possam ser postas em prática e, a partir daí, concluem pela invalidade destas próprias exigências. Segundo Kant, em questões normativas, ou "morais",

> o valor da prática se funda inteiramente na sua conformidade com a teoria que lhe está subjacente, e tudo está perdido se as condições empíricas e, por conseguinte, contingentes do cumprimento da lei [moral, jurídica ou ética] se transformam em condições da própria lei e se, portanto, uma prática que se avalie por um sucesso provável segundo a experiência *até agora adquirida* pretende controlar a teoria que por si mesma subsiste (TP, AA 08: 277).

Em cada uma das partes do artigo, as teorias que por si mesmas subsistem, são, respectivamente, a filosofia moral kantiana e sua teoria do valor incondicionado da ação por dever, a teoria do direito político e a teoria do direito das gentes. Como se sabe, tanto o princípio supremo da moral quanto os princípios da filosofia do direito (dentre eles, a ideia de direito político e de direito das gentes) são fundados por Kant de maneira *a priori* na razão pura prática[131]. Esta é a razão pela qual ele considera que estas teorias subsistem por si mesmas.

---

[131] Como em verdade a terceira parte do artigo se ocupa em sua maior parte da questão da hipótese do progresso moral da humanidade, deve-se considerar que se pressupõe aí outra "teoria que por si mesma subsiste", qual seja, a do "dever [...] de atuar sobre a descendência de tal modo que ela se torne sempre melhor" (TP, AA 08: 309). Veremos no capítulo 5, seção 1 que a ideia deste dever põe um problema para a justificação prática da hipótese da história como progresso.

Além disso, em todos estes domínios da filosofia prática se faz presente a suposição, intrínseca à concepção kantiana da relação entre norma e realidade, de que *dever <Sollen> implica poder*. Se devo agir com base no respeito à lei moral como motivo suficiente de determinação de meu arbítrio, então tenho de admitir que possa fazê-lo. Se devemos instituir uma constituição republicana, então também temos de admitir que possamos fazê-lo. E se devemos instituir uma ordem jurídica na relação dos Estados entre si, então temos de admitir que possamos fazê-lo. Por isso, ainda na abertura de *Sobre a expressão corrente*, Kant conclui que "numa teoria que se funda no *conceito de dever*" (e todas as três teorias aqui consideradas assim se fundam)

> está deslocada a apreensão por causa da idealidade vazia deste conceito. Pois, não seria um dever intentar um certo efeito da nossa vontade, se ele não fosse possível também na experiência (quer ele se pense como cumprido <*vollendet*> ou como aproximando-se constantemente do seu cumprimento <*Vollendung*>); é deste tipo de teoria que se fala no presente tratado (08: 276-267).

Dados os objetivos desta investigação, não analisarei as duas primeiras partes de *Sobre a expressão corrente*[132] e me concentrarei em tratar da terceira parte, intitulada "Da relação da teoria à prática no direito das gentes, considerado do ponto de vista filantrópico universal, isto é, cosmopolita (Contra Moses Mendelssohn)". Como fiz notar acima, nesta terceira parte do tratado Kant só se volta propriamente ao tema do direito das gentes nos últimos parágrafos do texto.

[132] O objeto de que trata a segunda parte, o direito político, é discutido no capítulo 10.

O que está em questão primeiramente é a tentativa de responder à pergunta de se podemos amar o gênero humano em sua totalidade ou se, antes, sendo este incapaz de praticar o bem, seria preciso considerá-lo com desdém, ódio e desprezo (cf. TP, AA 08: 307). Aos olhos de nosso autor, a resposta a esta questão depende, na verdade, da resposta à outra, que se formula assim: "Há na natureza humana disposições <*Anlagen*> a partir das quais se pode inferir <*abnehmen*> que a espécie progredirá sempre em direção ao melhor, e que o mal dos tempos presentes e passados desaparecerá no bem das épocas futuras?" (08: 307)[133].

É no contexto de uma resposta afirmativa a esta questão que se insere "o ponto de vista filantrópico universal" a que se refere o título da terceira parte do tratado. Esta resposta se articula a partir de duas perspectivas. Em primeiro lugar, por meio do recurso à ideia (introduzida por mim logo acima) de que dever implica poder. Em segundo lugar, por meio do recurso à teleologia da história pensada como fim da natureza que discuti no capítulo anterior. É apenas neste segundo momento da argumentação que surge o tema do direito das gentes. São estas duas respostas que me interessa analisar e desta análise importa reter, sobretudo, que a primeira delas introduz uma nova maneira de justificação da ideia ou hipótese da história como

[133] Como mostrei no capítulo anterior, a doutrina das disposições naturais originárias da humanidade desempenha papel importante na justificação teórica da filosofia da história kantiana. Em *Sobre a expressão corrente*, Kant anuncia inicialmente que a resposta à questão de se podemos ou não amar o gênero humano será respondida por meio da resposta à questão subsequente de se haveria na natureza humana disposições naturais que permitam inferir que a humanidade progredirá sempre para o melhor. No entanto, veremos que a sequência da argumentação kantiana não mais se refere às disposições naturais da humanidade e se envereda por justificar de um ponto de vista prático a admissão da hipótese do progresso moral.

progresso (que neste contexto é tomado antes de tudo como um progresso *moral*).

Mostrarei que esta nova justificação da ideia de história não se apoia no interesse teórico do sujeito cognoscente em expor o agregado das ações humanas enquanto sistema (como mostrei ser o caso da justificativa apresentada por Kant na *Ideia de uma história universal* e no §83 da terceira *Crítica*), mas sim no interesse prático do sujeito que, ao agir, tem de admitir que o dever posto pela razão pura prática pode ser realizado. Na primeira seção (5.1), apresento este modo de justificação prática da ideia de história e discuto alguns problemas a ela relacionados dos quais Kant parece não ter se dado conta. Na segunda (5.2) retorno à questão do progresso como fim da natureza e trato da sua relação com a justificação prática da ideia de história.

5.1 A justificação prática da ideia de história como progresso moral em *sobre a expressão corrente*

A tese, conhecida desde a *Ideia de uma história universal*, segundo a qual o curso da história em si mesmo não apresenta elementos que bastem para provar teoricamente o progresso da humanidade é retomada em *Sobre a expressão corrente* (cf. TP, AA 08: 309; comparar com IaG, AA 08: 17). Do ponto de vista da observação, ao invés de elementos que permitam uma resposta afirmativa à questão de se a espécie humana progride em direção a um melhoramento político e moral, o que a história nos mostra é um "espetáculo [...] de males [...] que os seres humanos fazem uns aos outros" (TP, AA 08: 309). É este "espetáculo de males" que Kant tem em vista quando se refere à impossibilidade de uma prova teórica da hipótese do progresso

(cf. TP, AA 08: 309-10; ZeF, AA 08: 362; RL, AA 06: 354). Não se pode provar teoricamente que a humanidade efetivamente progride para o melhor porque, conforme afirma Kant na *Ideia de uma história universal*, em si mesmo (isto é, empiricamente) o curso da história se mostra como um "agregado sem plano" (IaG, AA 08: 29), "entretecido de tolice [...], maldade infantil e vandalismo" (08: 17). Assim, o que a ideia de histórica filosófica oferece, seja de um ponto de vista teórico (como mostrei no capítulo anterior) ou prático (como mostrarei adiante), são apenas razões subjetivas que justificam a admissão da *hipótese* do progresso. As justificações teórico e prática da hipótese de que a história humana pode progredir em direção a um melhoramento político e moral (ancorada no interesse teórico da razão pela unidade da natureza em um sistema unitário ou no interesse prático da razão pela instituição daquilo que a razão prática põe como dever) não se confunde com uma *prova teórica* de sua realidade objetiva.

Entretanto, se o "espetáculo de males" que o agregado da história humana permite observar é razão suficiente da impossibilidade de uma prova teórica de que a humanidade progride para o melhor, não são igualmente evidentes as razões da impossibilidade de uma prova teórica do inverso, isto é, da impossibilidade de que se prove que a humanidade *não* progride para o melhor. Ora, se a observação do comportamento humano nos apresenta um "conjunto [...] entretecido de tolice, maldade infantil e vandalismo", não bastaria isso como prova da impossibilidade do melhoramento da espécie?

Na verdade, não. Antes de tudo, porque Kant considera que há razões de ordem metafísica que nos permitem suspeitar da possibilidade de tal prova. Em *Sobre a expressão corrente*, ele afirma que a ideia de que a humanidade permanece todo o

tempo no mesmo nível de moralidade seria contrária "à moralidade de um sábio criador e governador do mundo" (TP, AA 08: 309).

Além disso, e do ponto de vista da filosofia da história este ponto é ainda mais relevante, porque (como sabemos desde a *Fundamentação da metafísica dos costumes*) proposições normativas não podem ser derivadas de proposições descritivas. Do "ser" não se pode derivar o "dever ser" e isso vale também para a história humana. Do fato de que ao longo da história os seres humanos, na maioria das vezes, não tenham agido *por dever*, não se segue que agir por dever não seja uma norma bem fundada na razão pura prática. Dito de outro modo, do fato de que os homens na maioria das vezes não agem por dever não se pode concluir que os homens não devam agir por dever (cf. GMS, AA 04: 407-8). Do mesmo modo, do fato do "espetáculo de males" da história humana pregressa contrariar a ideia ou hipótese de que a humanidade pode progredir para um melhoramento político e moral, não se pode concluir que não devamos atuar de tal modo que este progresso seja possível.

É nesse ponto da argumentação que se introduz a questão da justificação prática da hipótese do progresso. Não posso teoricamente provar nem a possibilidade nem a impossibilidade desta hipótese. No entanto, do ponto de vista da razão prática, há razões que justificam a admissão da hipótese de que o progresso seja possível.

Em À Paz Perpétua e na "Conclusão" da *Doutrina do direito* (veremos no próximo capítulo), Kant afirma ser um dever instituir constituições políticas republicanas e uma ordem jurídica internacional capaz de dirimir conflitos e conduzir à paz perpétua entre as nações (cf. ZeF, AA 08: 349-358; RL, AA 06: 354-355). Já em *Sobre a expressão corrente* (veremos abaixo), ele afirma ser um dever agir de tal modo que as sucessivas

gerações aproximem-se progressivamente de seu melhoramento moral (cf. TP, AA 08: 309). É sobre estes deveres que se apoia a justificação prática da hipótese do progresso: não é possível provar teoricamente nem a possibilidade nem a impossibilidade do progresso político e moral; é um dever trabalhar com vistas a que as futuras gerações progridam política e moralmente; tenho de supor ou admitir que aquilo que o dever ordena pode ser realizado; logo, de um ponto de vista prático (ou do ponto de vista deste dever), tenho de admitir que o progresso seja possível.

Conforme indiquei acima, embora a terceira parte de *Sobre a expressão corrente* se intitule "Da relação da teoria à prática no direito das gentes", Kant só se volta propriamente ao direito das gentes nos parágrafos finais do texto, quando entra em cena o que chamei anteriormente de segunda resposta à questão de se a humanidade progride para o melhor (resposta que se articula por meio do recurso à teleologia da história como fim da natureza). Na maior parte do texto, o problema discutido é aquele posto pela pergunta de se podemos ou não "amar a espécie [humana], pelo menos na sua constante aproximação ao bem" (TP, AA 08: 307).

Como exemplo de resposta negativa a esta pergunta, é apresentada a opinião de Moses Mendelssohn. Kant cita textualmente este último, que afirma que "a humanidade oscila constantemente entre limites fixos, para cima e para baixo; mas, considerada no seu conjunto, conserva em todos os períodos do tempo mais ou menos o mesmo nível de moralidade, a mesma proporção de religião e irreligião, de virtude e vício" (TP, AA 08: 308). De saída, Kant articula uma resposta *ad hominem* a seu interlocutor. Mendelssohn afirma que os esforços individuais ou coletivos em prol do melhoramento da humanidade, ainda que possam levar alguns homens individualmente

à virtude, nada alteram no nível da moralidade da espécie, que se manteria constante em todas as épocas. Mas Kant retruca que mesmo Mendelssohn haveria tido também necessariamente "a esperança de tempos melhores", do contrário não haveria razão para que houvesse se empenhado "com tanto zelo em prol do esclarecimento e da prosperidade da nação a que pertencia. Pois ele não podia racionalmente esperar produzir isso sozinho e por si mesmo, se outros não continuassem no mesmo trilho depois dele" (08: 309).

Que se trata de uma resposta *ad hominem* é evidente. Mesmo Mendelssohn haveria tido "esperança de tempos melhores". Mas a continuação do argumento kantiano já sugere a maneira como, em outra passagem, fundamenta-se conceitualmente a resposta de Kant à questão filantrópica. A citação acima indica que Mendelssohn, enquanto *Aufklärer*, havia necessariamente se comprometido (ainda que sem o admitir) com o pressuposto de que o esclarecimento e prosperidade, que ele tanto se empenhou em promover, apenas podem ser racionalmente esperados se as gerações subsequentes continuarem no mesmo caminho trilhado por ele. O argumento propriamente conceitual de Kant envolve, entre outras coisas, justamente este pressuposto. Vejamos.

Após formular suas críticas à concepção de seu oponente, ele afirma:

> Poderei, pois, admitir que, dado que o gênero humano está em constante avanço <*Fortrücken*> no tocante à cultura, enquanto seu fim natural, há que concebê-lo também em progresso para o melhor no que respeita ao fim moral de sua existência <*Dasein*>, e que este progresso será por vezes *interrompido*, mas jamais *cessará*. Não sou obrigado a provar este pressuposto;

> o adversário do mesmo é quem tem [de fazê-lo]. Pois apoio-me no meu dever inato [...] de atuar sobre a posteridade de tal modo que ela se tornará sempre melhor (para o que também a possibilidade tem de ser admitida) e de tal modo que este dever pode ser corretamente transmitido de um membro da geração a outro (TP, AA 08: 309).

Kant admite, portanto, não apenas o progresso da humanidade em relação à cultura, que, como vimos no capítulo 2 (ao analisar §83 da terceira *Crítica*), é o último fim do sistema teleológico natureza. Ele admite também o progresso *moral* da espécie humana. Além disso, parece haver aqui até mesmo certo otimismo quanto à questão do progresso moral – este progresso "jamais cessará", diz então Kant (comparar com IaG, AA 08: 26; Päd, AA 09: 451). Voltarei a esta questão adiante. O que me importa ressaltar, por ora, é aquilo no que se baseia esta *admissão* por parte de Kant. Ela se apoia, como se pode ler, no "dever inato de atuar sobre a posteridade de tal modo que ela se torne sempre melhor". Este dever, por seu turno, e sem que Kant explicite o porquê, pressupõe a admissão da *possibilidade* de sua realização. Tentemos entender a razão desta última admissão.

Conforme chamei atenção acima, a pressuposição de que dever implica poder é intrínseca à concepção da relação entre norma e realidade que orienta toda a filosofia prática kantiana. Ao agir por dever (seja este um dever meramente moral, jurídico ou ético), o sujeito da ação tem de pressupor que a ação a que o dever lhe constrange *possa* ser realizada. Não fosse assim, o próprio dever <*Sollen*> teria de ser considerado irracional (já que exigira agir com vistas a realizar algo que se admite de antemão ser impossível). Evidentemente, dado que o dever é fundamentado na razão pura prática, a irracionalidade do dever

seria (ao menos aos olhos de Kant) impossível. Neste sentido, a *possibilidade* de realização é derivada analiticamente da própria noção de dever[134]: o dever é uma norma bem fundada na razão pura prática; ele ordena agir de certo modo; logo, tenho de admitir ou pressupor que eu possa realizar aquilo que ele ordena, do contrário a ação por dever seria irracional e ele não seria uma norma bem fundada.

Evidentemente, a realização mesma daquilo a que o dever ordena não está de todo nas mãos do sujeito da ação. Afinal, ela diz respeito ao curso das coisas *no mundo* e depende da interação de uma série de outras causalidades (sobretudo naturais, mas também aquelas originadas da liberdade prática de outros sujeitos) que não aquela que se inicia com a autodeterminação do agente segundo uma causalidade livre. Como vimos acima, Kant reconhece que a história humana se deixa até mesmo descrever como caminhando no sentido contrário da ideia de progresso. "É possível", diz ele, "que da história surjam tantas dúvidas quantas se queira contra as minhas esperanças, que se fossem comprovativas, poderiam incitar-me a renunciar a um trabalho que, segundo a aparência, é inútil" (TP, AA 08: 309).

---

[134] Como bem afirma Yovel, "O dever é, por seu próprio conceito, uma necessidade *livre*, que surge de um raciocínio espontâneo e não de causas externas; ele pressupõe responsabilidade, a qual, inversamente, implica possibilidades abertas. Mas na ausência de habilidade, não há também responsabilidade, e a necessidade livre de um ato é substituída pela coerção ou prevenção exterior. A relação entre *sollen* [dever] e *können* [poder] é, portanto, analítica. Assim como é sem sentido obrigar um homem a fazer aquilo a que ele seria levado de qualquer jeito pela necessidade de sua natureza (isto é, a desejar a felicidade), assim também é sem sentido exigir dele aquilo que ele é incapaz de obter por causa de limitações físicas ou metafísicas" (*Kant and the Philosophy of History,* p. 82). Cf. também a este respeito, SILBER, J. "Kant's Conception of the Highst Good as Immanent and Transcendent", p. 482.

Mas, continua Kant,

> por mais incerto que eu possa sempre estar e permanecer sobre se há que se esperar o melhor para o gênero humano, isso não pode, no entanto, causar dano à máxima, por conseguinte, também não ao necessário pressuposto da mesma, num propósito prático, de que isso seja factível (08: 309).

Se se pode, ou não, admitir que a humanidade progride moralmente é algo que não se deixa provar teoricamente. Como essa prova depende da interação entre diferentes causalidades no mundo, cujos efeitos escapam ao poder do agente, nada assegura que a humanidade efetivamente progredirá para o melhor e é possível que "da história surjam [...] provas", não "comprovativas", que falem contra esta hipótese. Mas esse argumento vale para os dois lados da prova: não se pode provar teoricamente nem *que* a humanidade progredirá nem tampouco que ela *não* progredirá. A série causal iniciada no mundo quando me determino a agir pelo dever de que a descendência progrida moralmente *pode ou não* alcançar o seu fim. Mas diante desta impossibilidade de uma prova teórica de ambos os lados, e apoiado no dever de atuar sobre a posteridade de modo a que ela se torne melhor, tenho ao menos de admitir que isso seja possível. "Num propósito prático", como indica a citação em destaque, a não possibilidade de se provar teoricamente a hipótese do progresso não pode falar contra a máxima de agir de modo a fazer com que a humanidade progrida moralmente, tampouco contra o seu pressuposto implícito de que isso seja factível. Portanto, ao fim e ao cabo, é o dever de agir para o melhoramento moral da espécie que justifica (de um ponto de vista prático) a admissão da possibilidade do progresso moral. É do ponto de vista deste dever que tenho de admitir que tal progresso seja factível.

Certamente, a ideia de um dever de agir para o melhoramento moral da humanidade põe certas dificuldades para a justificação prática da ideia ou hipótese da história como progresso. O primeiro deles diz respeito à própria ideia de um dever de promover o melhoramento moral da humanidade. O segundo se refere à ideia mesma de progresso moral e a certa oscilação da parte de Kant, que às vezes afirma que a humanidade "pode progredir" e outras que ela "está em progresso", "já efetivamente progrediu" ou "progredirá sempre". Passo agora à discussão destas duas questões.

1. Na *Doutrina da virtude*, Kant afirma claramente que a perfeição moral dos outros não é um fim que seja ao mesmo tempo um dever. Não posso me considerar obrigado a me propor como fim a perfeição moral de outrem, "porque a perfeição de outro ser humano como pessoa consiste precisamente em que ele mesmo seja capaz de propor o seu fim de acordo com o seu próprio conceito de dever" (TL, AA 06: 386). Seria, portanto, contraditório me propor como dever fazer algo que apenas o outro, por si próprio, pode fazer, isto é, propor-se como fim a sua própria perfeição moral. Portanto, parece não ser possível que, em termos kantianos, haja um dever de atuar para que as gerações futuras progridam moralmente.

No entanto, que eu não possa me propor como fim a "perfeição moral" dos outros, nem fazer disso um dever meu, não implica que eu não possa me propor como fim "promover" ou "facilitar" a perfeição moral dos outros. Tanto é assim, que a "Metodologia ética" da *Doutrina da virtude* inicia-se como uma seção dedicada à "Didática ética". Nesta seção, Kant trata do tema da necessidade de educar os seres humanos pra a virtude. "A virtude", diz ele, "pode e tem de ser ensinada" (TL, AA 06: 477).

Esta necessidade de educação moral da dos indivíduos decorre da própria ideia de que a virtude (ou capacidade

subjetiva de se autocoagir a adotar a lei moral como máxima) não é inata, mas precisa ser desenvolvida. Ainda que eu não possa tomar como fim a perfeição moral do outro, pois esta perfeição só pode decorrer de um ato livre seu, pelo qual toma o conceito de dever como máxima de sua ação, Kant apresenta, na "Didática Ética", um método pedagógico por meio do qual o educador moral pode *facilitar* e, de certo modo, conduzir o desenvolvimento da capacidade subjetiva do educando de se autodeterminar segundo lhe ordena a razão pura prática (cf. TL, AA 06: 479-480).

Em termos gerais, este mesmo método pedagógico é desenvolvido por Kant em sua *Pedagogia* e em passagens da "Doutrina do Método" da *Crítica da razão prática* (cf. Päd, AA 09: 449-452; KpV, AA 05: 152-158). Esta concepção pedagógica implica que, por mais que Kant não fundamente algo como um "dever de promover a educação moral", ele ao menos se compromete com as ideias de que a educação moral é "condição preparatória" para a promoção do progresso moral da humanidade e de que é um dever erigir os meios institucionais adequados a este fim[135].

O dever de promover o melhoramento moral da humanidade, de que fala Kant em *Sobre a expressão corrente*, pode ser entendido nestes termos. Afinal, ele se apresenta como um "dever [...] de atuar sobre a descendência de tal modo que *ela se torne* sempre melhor" (TP, AA 08: 309, grifo meu). Ou seja, não se trata de agir sobre a descendência para que *eu a faça* melhor, mas sim para que *ela mesma assim se faça*. Eu não

[135] Na Segunda Parte do livro, desenvolvo esta concepção pedagógica, apresento as suas implicações para a noção kantiana de progresso moral e argumento que o progresso jurídico-político e a constituição de certas instituições são entendidos por Kant como preparadores ou facilitadores do desenvolvimento moral da humanidade (cf. capítulos 9 e 11)

posso levar ao aumento da moralidade das gerações futuras, mas posso oferecer condições para que elas, por seu próprio esforço e decisão, façam-se a si mesmas melhores do ponto de vista moral[136]. O que devo e posso fazer é *promover* ou *facilitar* o seu melhoramento moral[137].

Também o argumento contra Mendelssohn aponta no mesmo sentido, já que faz referência a sua atuação enquanto *Aufklärer*. Como é sabido, o esclarecimento depende de uma "decisão" subjetiva de "servir-se de si mesmo", isto é, da decisão do sujeito de atender sua "destinação [...] para pensar por si mesmo" (WA, AA 08: 35 e 36). Mostrei em outro momento (cf. seção 1.3), que Kant associa o esclarecimento à possibilidade da fundação de um "modo de pensar" <*Denkungsart*> que pode levar à unificação da humanidade num todo moral (cf. IaG, AA 08: 21). Promover o esclarecimento, como fez Mendelssohn, é oferecer as condições para que os seres humanos tomem a decisão de pensar por si mesmos. E, assim, promover o esclarecimento é em certa medida promover a possibilidade de que os seres humanos das futuras gerações moralizem-se a si mesmos.

Portanto, nem o esclarecimento nem a educação moral podem ser entendidos como exemplos do dever de tomar a perfeição moral dos outros como um fim, afinal tal dever é

---

[136] Numa passagem do final da primeira seção de *Sobre a expressão corrente*, onde discute a ideia de que "o ser humano [...] *pode porque deve*", Kant afirma: "se, muitas vezes, se chamasse a atenção do ser humano e ele se habituasse a despojar inteiramente a virtude de toda a riqueza do seu espólio de vantagens tiradas da observação, e a representá-la para si em toda a sua pureza; se *no ensino privado e público*, se transformasse em princípio fazer assim dela uso constante (um método de inculcar os deveres que quase sempre se descurou), a moralidade dos seres humanos depressa haveria de melhorar" (TP, AA 08: 288, grifos meus).

[137] Cf. KLEINGELD, P. *Fortsschrit und Vernunft: zur Geschichtsphilophie Kants*, p. 57.

contraditório em si mesmo. Mas, e isso é o que nos importa, ambos se deixam, sim, pensar como exemplos do dever de promover ou facilitar que os seres humanos das gerações futuras desenvolvam sua capacidade subjetiva de se autodeterminar a agir moralmente.

2. O segundo problema relativo à questão do dever de agir sobre a descendência de modo que ela progrida moralmente diz respeito a uma oscilação da parte de Kant quando à admissão de sua realização.

Em certas passagens se afirma que a humanidade está "em progresso para o melhor [...] e que este progresso [...] jamais cessará" (TP, AA 08: 309) ou que "no nosso tempo o gênero humano [...] progrediu efetivamente [...] sob o ponto de vista moral" (08: 310). Em outras se lê que "as coisas podem ser melhores no futuro" (08: 309) ou que "se deve [...] supor a *possibilidade*" de que "a descendência se torne sempre melhor" (08: 309). Segundo entendo, as primeiras afirmações são ilegítimas da perspectiva da justificação prática da ideia de história, mas não a última. O ponto de vista prático justifica apenas a admissão da *possibilidade* da realização do progresso e não a afirmação de que este progresso efetivamente se deu ou que jamais cessará.

Isso porque, como mostrei acima, tanto a possibilidade quanto a impossibilidade de que a humanidade progride moralmente não podem ser teoricamente provadas. Sendo assim, não dispomos de elementos que permitam afirmar que a humanidade efetivamente está em progresso ou que ele jamais cessará. Kant parece por vezes não atentar para a diferença entre afirmar que *há* efetivamente progresso e admitir que *pode haver* progresso. Apenas esta última alternativa deixa-se justificar a partir do dever de agir sobre a descendência de modo que ela se torne melhor, pois o que todo dever implica é a pressuposição de que

o que ele ordena *possa* ser realizado e não de que necessariamente se realizou ou realizará.

Afinal de contas (e esta é nossa tese geral a respeito do lugar sistemático da filosofia da história de Kant), não há propriamente uma prova da hipótese do progresso, mas apenas razões subjetivas, ancoradas em interesses teóricos e práticos, que nos levam a admiti-la. De um ponto de vista prático, temos de admitir a hipótese de que a humanidade *pode* progredir para o melhor, mas não podemos prová-la teoricamente. Ainda assim, no mesmo sentido da desatenção para com a diferença entre a afirmação de que *há* e de que *pode haver* progresso (e contradizendo o argumento da não possibilidade de prova do progresso), Kant afirma que "há muitas *provas* de que o gênero humano no seu conjunto progrediu efetivamente e de modo notável sob o ponto de vista moral no nosso tempo, em comparação com todas as épocas anteriores" (TP, AA 08: 310, grifo meu).

Quais seriam estas provas, no entanto, Kant não nos mostra e as passagens que se seguem a esta última citação mudam bruscamente de assunto, abandonam o problema do progresso moral e introduzem a questão dos meios do progresso político e do papel do autointeresse na instauração de uma ordem jurídica no plano internacional.

A provável razão de Kant se calar a respeito de quais seriam estas provas se encontra em pressupostos de sua própria filosofia moral. Progresso moral quer dizer aumento das ações praticadas "*por* dever". No entanto, do ponto de vista do observador (tanto de si mesmo quanto dos outros) não é possível distinguir as ações praticas "*por*" e "*conforme* ao dever", uma vez que não se pode ter acesso à máxima do agente. A legalidade

das ações (isto é, a conformidade destas ao dever) não pode ser distinguida, pelo observador, da moralidade das mesmas. De que modo então Kant poderia apresentar "provas" de que "no nosso tempo" o gênero humano efetivamente progrediu? Talvez se possa aqui questionar o sentido de "provas" que Kant tinha em mente. Talvez ele não pensasse de fato em provas no sentido de demonstrações teóricas, até porque é sob a premissa da impossibilidade de uma prova teórica do progresso (bem como de seu contrário) que se ergue a justificação prática que Kant mesmo apresenta para a hipótese do progresso moral.

Se se puder admitir isso, então talvez se possa pensar, como propõe Kleingeld[138], que por "provas" Kant entenda, neste contexto, propriamente aqueles "indícios da aproximação" da humanidade à sua destinação moral mencionados em outros textos – por exemplo, na *Ideia de uma história universal* (cf. IaG, AA 08: 27) e no *Começo conjetural* (cf. MAM, AA 08: 113). Tais indícios referem-se, sobretudo, ao desenvolvimento da capacidade humana de fazer uso da razão, ao progresso das instituições políticas e ao surgimento do esclarecimento. Mas eles não constituem efetivamente comportamentos que se possa provar terem na sua origem a moralidade interna dos agentes. Também o argumento contra Mendelssohn corrobora esta interpretação. Afinal, também o *Aufklärer* tinha "esperança de tempos melhores" (TP, AA 08: 309), esperança baseada em uma possibilidade futura aberta que depende das sucessivas gerações se engajarem no contínuo esforço esclarecido de aproximação ao bem, mas que não oferece nenhuma garantia em si mesma.

---

[138] Cf. KLEINGELD, P. *Fortsschrit und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*, p. 55-56.

5.2 O direito das gentes no contexto de *Sobre a expressão corrente*: a coação da natureza e a justificação prática da hipótese do progresso

O tema do título da terceira seção de *Sobre a expressão corrente*, "a relação da teoria à prática no direito das gentes", é introduzido apenas no final do texto. Após responder afirmativamente à questão do amor à humanidade por meio da justificação prática da hipótese do progresso moral, Kant introduz o tema dos "meios" que podem levar ao progresso da espécie. Inesperadamente, no entanto, a discussão sobre o progresso moral é abandonada e vem para primeiro plano a questão do progresso político em direção à instituição do direito das gentes. Retorna aqui, em linhas gerais, o mesmo argumento já discutido na *Ideia de uma história universal*: a guerra é tomada como o meio com o qual natureza coage os seres humanos a abandonar o estado de natureza internacional e fazer aquilo que deviam fazer, mas não fazem, isto é, instituir uma paz duradoura fundada em uma ordem jurídica internacional.

Do mesmo modo que, no estado de natureza, a violência e a miséria dela derivada coagem um povo a se submeter ao constrangimento das leis coercitivas públicas e a ingressar numa constituição civil, também a miséria resultante das guerras permanentes entre os Estados (ou mesmo a constante necessidade de estar de prontidão para elas) coage os povos a ingressar numa "constituição *cosmopolita*" (TP, AA 08: 310). Vale notar que, tanto na *Ideia de uma história universal* quanto em *Sobre a expressão corrente* (e tal como ficará ainda mais explícito em *À Paz Perpétua*), o argumento de que a natureza coage os seres humanos à instituírem uma ordem jurídica capaz de garantir a paz perpétua é introduzido para mostrar que esta pode ser

esperada sem que seja preciso pressupor nenhuma motivação moral por parte dos agentes[139]. Para a solução do problema da instituição de uma ordem jurídica nacional e internacional, basta pressupor o interesse próprio e egoísta dos indivíduos e Estados. O interesse em evitar a destruição mútua pela guerra (e não necessariamente um acordo baseado em boas intenções <*Gesinnungen*> ou na ideia do direito das gentes) termina por coagir a humanidade a sair do estado de natureza jurídico no plano internacional e a ingressar numa confederação ou Estado de nações.

O que há aqui de novo no argumento kantiano é a ideia de que a guerra (e não necessariamente a guerra fática, mas também a necessidade de preparar-se e estar de prontidão para ela) coage os seres humanos não somente à instituição de uma ordem jurídica internacional, mas também à republicanização interna dos Estados constituídos. Esta ideia é desenvolvida a partir do argumento de que, em nome de seu interesse próprio, um povo jamais decidiria fazer a guerra, já que é sempre ele quem (mediante impostos e com o sacrifício da própria vida em alguns casos) arca com os seus caros e sofridos custos. Em *À Paz Perpétua*, este argumento leva à conclusão de que a constituição republicana é a única que, do ponto de vista interno aos Estados, pode evitar a guerra e conduzir a paz entre as nações. Aqui o argumento aparece de maneira invertida: a guerra conduzirá à instituição de constituições republicanas.

Seja como for, tanto em *À Paz Perpétua* quanto em *Sobre a expressão corrente*, é o interesse próprio e não a intenção moral que opera como meio do progresso político. No que diz respeito ao papel da guerra na republicanização dos Estados, o argumento é o seguinte. Os chefes de Estado têm uma propensão

[139] A esse respeito, cf. capítulo 10.

a se engrandecerem à custa dos outros Estados, não poupando o recurso à guerra e à violência mútua para expandir seus territórios e posses. Mas, paralela à escalada de violência que aí se manifesta, há um crescimento cada vez maior dos meios (materiais e humanos) necessários para custear as guerras, sem que se possa esperar um crescimento progressivo proporcional dos recursos necessários para tanto, já que "nenhuma paz dura também o suficiente de modo a permitir que a economia iguale, enquanto ela dura, as despesas para a guerra seguinte" (TP, AA 08: 311). Isso tudo acaba por coagir os chefes de Estado a conceder mais e mais poder político ao povo, já que, em última instância, é destes que provêm os recursos necessários à guerra. O resultado é que, por fim, em nome de seus interesses econômicos e geopolíticos, o chefe de Estado acaba por transferir todo o poder político ao povo, republicanizando seu próprio Estado e realizando a ideia do contrato originário:

> O que a boa vontade deveria ter feito, mas não fez, fá-lo-á por fim a impotência: que todo o Estado esteja de tal modo internamente organizado que não seja o chefe de Estado, a quem a guerra nada custa (porque a subvenciona à custa de outrem, a saber, do povo), mas o povo, que a paga, a ter o voto decisivo sobre se deve ou não haver guerra (para o que se deve decerto pressupor necessariamente a realização da ideia do contrato originário) (TP, AA 08: 311)[140].

---

[140] Na *Doutrina do direito*, Kant apresenta uma versão histórica e mais clara deste mesmo argumento, na qual se mostra que ele tinha em vista acontecimentos passados na França de Luis XVI que culminaram na conversão desta em uma república: "Foi um grande erro de juízo, portanto, por parte de um poderoso senhor de nosso tempo, querer ajudar a si mesmo a sair de um apuro devido a grandes dívidas públicas transferindo para o povo o assumir e dividir este fardo conforme achasse melhor. Pois caiu naturalmente nas mãos do povo o poder legislativo com respeito não somente à tributação dos súditos,

Kant conclui estas considerações a respeito do papel da guerra na instituição do direito das gentes ressaltando justamente que não é do sentimento de amor desinteressado pela humanidade e pelas futuras gerações que se pode esperar o progresso político da espécie. A causa do progresso rumo à instituição de uma confederação ou Estado de nações é "apenas o amor de cada época por si própria" e não o amor pela "posteridade" (TP, AA 08: 311).

Vimos na seção anterior que a justificação da hipótese do progresso moral da humanidade é baseada no interesse prático do sujeito que reconhece o dever de atuar sobre a posteridade de modo a que ela se torne sempre melhor do ponto de vista moral. No entanto, quando se trata de pensar o progresso político da humanidade, Kant se volta novamente à justificação teórica da ideia de história como progresso, segundo a qual o desenvolvimento político da espécie é um fim da natureza, a cuja realização esta última nos coage. Veremos agora que, em *À Paz Perpétua* e na "Conclusão" da *Doutrina do direito*, Kant também justifica de um ponto de vista prático a admissão da hipótese do progresso político. Mesmo assim, nestes dois textos, ele não deixa de recorrer à justificação teórica da ideia de história, que é invocada, então, para que se possa pensar as condições que garantem que se espere que possamos realizar aquilo que devemos: instituir uma paz perpétua decorrente de uma ordem jurídica justa nacional e internacional.

No contexto de *À Paz Perpétua*, Kant recorre à justificação teórica da filosofia da história para dar concretude à

---

mas também ao governo, a saber, a impedir que este último, mediante desperdício ou guerra, fizesse novas dívidas: o poder soberano do monarca, por conseguinte, desapareceu por completo (não foi apenas suspenso) e passou ao povo, a cuja vontade legisladora foi agora submetido" (RL, AA 06: 341).

possibilidade de realização do dever de instauração da paz perpétua – possibilidade cuja admissão se faz implícita na própria ideia deste dever. O argumento é o seguinte. Instaurar a paz perpétua é um dever. Dever implica poder. Logo, de um ponto de vista prático, tenho de admitir que eu possa realizar aquilo que o dever ordena. E, para pensar as condições concretas que permitem esperar que aquilo que o dever ordena possa efetivamente vir a se realizar, posso admitir a hipótese de que a natureza coage os seres humanos a um constante progresso de suas instituições jurídicas.

Há aí, portanto, uma possível concordância entre a coação da natureza e a realização do dever de instituir a ordem jurídica nacional e internacional que pode conduzir à paz perpétua (dever em que se baseia a justificação prática da hipótese do progresso). Esta concordância entre o dever jurídico e a coação da natureza pode ser pensada porque as leis jurídicas não pressupõem a motivação moral dos agentes e a sua instituição pode resultar da mera oposição recíproca entre indivíduos motivados cada qual pelo seu interesse próprio. Assim, a "Garantia" da *Paz Perpétua* mostra que pode haver uma convergência entre a coação da natureza e a realização do dever de instituir a paz por meio de um *progresso jurídico-político*.

Entretanto, este mesmo modelo não poderia ser utilizado no contexto da justificação prática da hipótese do *progresso moral* da humanidade apresentado em *Sobre a expressão corrente*. Vejamos por quê. Atuar sobre a descendência de modo a que ela sempre progrida moralmente é um dever. Dever implica poder. Logo, de um ponto de vista prático, tenho de admitir que eu possa realizar aquilo que este dever ordena. No entanto, progresso moral quer dizer propriamente aumento da moralidade no mundo, aumento das ações morais praticadas no mundo.

E nem a natureza, nem eu e nem ninguém podemos coagir outrem a agir moralmente. Agir moralmente, isto é, adotando o mero respeito à lei como fundamento de determinação da vontade, é sempre resultado de uma decisão subjetiva, autônoma e livre de coações outras que não a mera autocoação implícita na ideia mesma de dever. Por isso, quando se trata de pensar as condições que permitem esperar o progresso moral da espécie, a ideia de progresso como um fim a que a natureza coage os seres humanos é necessariamente inoperante.

Condizentemente com essa distinção entre as condições de realização do progresso político e do progresso moral, nos textos onde trata da possibilidade de passagem da história (e da política) para a moral, Kant mostra claramente a diferença de estatuto entre estes dois domínios. Como vimos no capítulo anterior, nos termos da *Crítica da faculdade do juízo*, o progresso histórico-político da humanidade é fim último *da natureza*, enquanto a moralidade é o fim terminal <*Enzweck*> *da criação*. E a passagem para a moralidade depende do uso que os próprios seres humanos fazem de sua liberdade prática, isto é, depende de eles se determinarem a agir tal como lhes ordena sua razão pura prática (cf. KU, AA 05: 431-3). A distinção entre progresso político e progresso moral explica por que razão, em *Sobre a expressão corrente*, Kant não recorre à ideia do progresso como fim da natureza para articular sua resposta à pergunta pela possibilidade do progresso moral da humanidade. O progresso moral da posteridade pode ser promovido por ações que favoreçam o desenvolvimento da capacidade dos outros de se determinar a agir moralmente, mas nem eu, você ou a natureza podemos coagir quem quer que seja a se fazer melhor do ponto de vista moral.

O capítulo 11 será o momento de explicitar de maneira detida a relação entre progresso político e progresso moral.

Terei então oportunidade de desenvolver a tese segundo a qual Kant concebe que o progresso político e o progresso moral têm estatutos distintos, mas que considera que o primeiro pode *facilitar* ou *preparar* o segundo. No próximo capítulo, tratarei de apresentar a justificação prática da ideia ou hipótese do progresso político da humanidade, desenvolvida por Kant no suplemento sobre a "Garantia" da *Paz Perpétua* e na "Conclusão" da *Doutrina do direito*. Ao final, retornarei ao problema da relação entre as justificações teórica e prática da filosofia da história.

6

A PERGUNTA PELAS CONDIÇÕES DE REALIZAÇÃO DO DIREITO PÚBLICO E A JUSTIFICAÇÃO PRÁTICA DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA: *À PAZ PERPÉTUA* E A *"CONCLUSÃO" DA DOUTRINA DO DIREITO*

Em *À Paz Perpétua*, Kant põe em evidência de maneira exaustiva as implicações da sua teoria do direito público para a questão da paz entre as nações[141]. É verdade que já na *Ideia de uma história universal* Kant afirma que uma relação legal entre Estados é condição necessária para propiciar às "grandes sociedades e corpos políticos [...] um estado de tranquilidade e segurança" (IaG, AA 08: 24) ou que um "estado cosmopolita de segurança pública entre os Estados" é o único capaz de introduzir "um princípio de *igualdade* de suas *ações e reações* mútuas, a fim de que [os Estados] não se destruam uns aos outros" (IaG, AA 08: 26). No entanto, embora na *Ideia* a necessidade de instituição de uma ordem jurídica no plano nacional e internacional seja mencionada como condição da paz entre os povos, a paz ela mesma é apresentada como meio para outro fim, o

[141] É preciso notar que apenas com a publicação da *Doutrina do direito* na *Metafísica dos Costumes* (1797) Kant sistematiza sua teoria do direito público. No entanto, seus elementos centrais já vinham sendo desenvolvidos em textos "menores", especialmente em *Sobre a expressão corrente* e na própria *Paz Perpétua*.

desenvolvimento completo das disposições naturais humanas. No contexto da *Ideia*, Kant considera que, dado o caráter insociável que define a sociabilidade humana (tanto na relação dos indivíduos entre si quanto na relação entre Estados) a constituição civil republicana e uma ordem jurídica internacional se impõem como as condições unicamente sob as quais pode ter lugar o desenvolvimento das disposições originárias da humanidade.

Diferentemente, em *À Paz Perpétua* Kant oferece também uma fundamentação racional e *a priori* para as três ideias do direito público. O relevante para a nossa discussão é que, nem por isso, ele deixa de recorrer à formulações semelhantes àquelas apresentadas na *Ideia de uma história universal* e retomadas e desenvolvidas no §83 da *Crítica da faculdade do juízo*. Boa parte do conteúdo da teleologia da história mobilizado nesses escritos será revisitado na "Garantia da paz perpétua", particularmente a ideia de que o progresso histórico é um fim da natureza alcançado por meio da insociável sociabilidade humana.

Por isso, entendo que em *À Paz Perpétua* Kant inverte a relação entre direito público e história: não se faz mais referência à necessidade de promover as instituições do direito público por elas oferecerem as condições sob as quais o *telos* último da história pode ser alcançado, mas, inversamente, recorre-se ao *telos* da história para se pensar as possíveis garantias de realização das instituições do direito público, na medida em que estas últimas são as condições somente sob as quais uma paz perpétua pode ser alcançada.

À Paz Perpétua foi publicada em 1794 e traz a forma literária de um tratado de paz. Ela é composta de artigos provisórios e definitivos, de dois "Suplementos" (o primeiro deles denominado "Da Garantia da Paz Perpétua" e o segundo, acrescentado numa segunda edição de 1796, "Artigo Secreto Para a

Paz Perpétua") e um "Apêndice" dividido em duas partes (a primeira voltada à questão da discrepância entre moral e política e a segunda à sua possível concordância). Os seis artigos provisórios e os três definitivos contêm as condições necessárias, negativas e positivas, da paz perpétua, uma paz que não deve mais se resumir à suspensão momentânea e passageira das hostilidades entre as nações, mas que será capaz de dirimir conflitos a partir das instituições jurídicas nacionais e internacionais.

Preencher as condições estipuladas nos artigos significará trabalhar em vista do cumprimento do mandamento "o estado de paz [...] tem de ser *instaurado*" (ZeF, AA 08: 349). Isto porque, segundo Kant, "a razão, do trono do máximo poder legislativo moral, condena a guerra como via jurídica e faz, em contrapartida, do estado de paz um *dever imediato*" (08: 356, grifo meu). Mas, do fato de que a paz se apresente como um "dever imediato", fundado na razão pura prática, não se segue que ela já esteja realizada. Por isso, o primeiro "Suplemento" e a primeira parte do "Apêndice" buscam apresentar as garantias e condições históricas e políticas da realização da paz perpétua. O suplemento sobre a "Garantia" trata de mostrar de que modo a realização da paz perpétua pode ser esperada, com certa segurança, na medida em que a natureza humana coage a humanidade ao progresso nas três instâncias do direito público, independentemente da moralidade interna dos agentes. Esta questão será analisada adiante, na seção 6.2.

A primeira parte do "Apêndice" *À Paz Perpétua* desenvolve a teoria política kantiana do reformismo político-jurídico, uma teoria que entende a prática política como realização progressiva da ideia do direito público. Ela será analisada na próxima seção (6.1). Veremos que esta teoria incorpora a ideia de prudência política e certos dados da natureza humana e das

condições histórico-políticas de modo a ser capaz de informar a prática dos atores políticos de modo a que ela não se choque com o direito positivo e produza a anarquia ao invés do progresso jurídico. Por sua vez, o segundo suplemento e a segunda parte do "Apêndice" reiteram o compromisso kantiano com a ideia de uso público da razão e com a noção de publicidade, que Kant entende ser a marca distintiva do princípio transcendental do direito público. Dado o escopo deste trabalho, passo ao largo da análise do segundo suplemento e desta segunda parte do "Apêndice". Na seção 6.3 apresento, por fim, a justificação prática da ideia de história como progresso político, formulada por Kant na "Garantia" e desenvolvida na "Conclusão" da *Doutrina do direito*. Retomo, então, a discussão da relação entre a justificação prática e a justificação teórica da filosofia da história desenvolvida anteriormente no capítulo 5, seção 2.

6.1 Os artigos preliminares e definitivos para uma paz perpétua

Segundo alguns intérpretes, *À Paz Perpétua* constitui o que se poderia chamar de uma "doutrina *a priori* da paz mundial"[142]. Esta interpretação parece acertada quando se considera que os três artigos definitivos, que contêm as condições positivas para a paz perpétua, correspondem às três ideias do direito público desenvolvidas por Kant na *Doutrina do direito* (direito político, direito das gentes e direito cosmopolita), todas elas derivadas de maneira *a priori* da mera ideia do direito. Os artigos definitivos afirmam: 1) "A constituição civil em cada Estado

---

[142] Cf. CAVALLAR, G. *Paz Kantiana*, p. 251; GEISMANN, G. "Kants Rechtslehre vom Weltfrieden".

deve ser republicana" (ZeF, AA 08: 349); 2) "O direito das gentes deve fundar-se numa *federação* de Estados livres" (08: 354)[143]; e 3) "O direito *cosmopolita* deve limitar-se às condições da *hospitalidade* universal" (08: 357).

Indicarei mais adiante, entretanto, que esta interpretação não é a mais adequada. Antes disso, consideremos brevemente cada um dos artigos definitivos de modo a indicar sua origem *a priori* na razão pura prática.

1) Segundo o primeiro artigo definitivo, a constituição civil em cada Estado deve ser republicana, isto é, deve ser fundada segundo os princípios da *liberdade* dos seus membros (como seres humanos), da *dependência* destes em relação a uma única legislação comum (como *súditos) e da igualdade* (como cidadãos colegisladores) (ZeF, AA 08: 349-350; comparar com TP, AA 08: 290-295). Este dever ou obrigação é derivado por Kant da ideia mesma do "contrato originário, em que se deve fundar toda a legislação jurídica de um povo" (ZeF, AA 08: 350). Sua origem é, portanto, *a priori* e "deriva da pura fonte do conceito de direito" (08: 350). Que, para Kant, a constituição civil deva ser republicana, já o sabemos desde *Sobre a expressão corrente* (cf. TP, AA 08: 294). Mas, em *À Paz Perpétua*, Kant introduz a tese de que a constituição civil republicana é também única que pode conduzir à paz perpétua[144]. O argumento kantiano é conhecido. Como sob uma constituição republicana se exige o consentimento dos cidadãos (como colegisladores) para que se

[143] Kant aparentemente oscila quanto ao modo como se deve compreender a ordem jurídica internacional, apresentando-a por vezes como uma confederação de nações e por outras como um Estado de nações (cf. ZeF, AA 08: 356 e 357). Trato desta questão no capítulo 10.

[144] Na verdade, esta tese já havia sido introduzida de passagem em *Sobre a expressão corrente* (cf. TP, AA 08: 311).

decida se deve ou não haver guerra, e como em caso de guerra são os próprios cidadãos que arcam com os sofridos custos dela, então, é natural que os cidadãos e, por extensão, as repúblicas tendam a rechaçar a guerra (cf. ZeF, AA 08: 350).

2) O dever de que haja uma federação de Estados livres também é estabelecido por Kant de maneira racional e *a priori*. O argumento é o seguinte. Visto que, na ausência de um poder externo que possa administrar a justiça, os Estados perseguem seus interesses por meio da guerra (cf. ZeF, AA 08: 355), e visto que a guerra não estabelece nenhum direito (seja em sua vigência, seja após a vitória de um dos lados), mas tão só determina a justiça segundo máximas unilaterais do poder (cf. 08: 356), então "a razão condena a guerra como via jurídica e faz, em contrapartida, do estado de paz um dever imediato, o qual não pode, no entanto, estabelecer-se ou garantir-se sem um pacto entre os povos [...] a que se pode dar o nome de confederação de paz" (08: 356). Estabelecer a paz é um dever derivado analiticamente e *a priori* do mero conceito de um estado jurídico.

3. Em *À Paz Perpétua* Kant pela primeira vez menciona o direito cosmopolita como uma instância autônoma em relação ao direito das gentes. Embora a presença do adjetivo "cosmopolita" no título do artigo de 1784 (*Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*) e no título da terceira seção de *Sobre a expressão corrente* ("Da relação da teoria à prática no direito das gentes, considerado do ponto de vista filantrópico universal, isto é, cosmopolita") possa sugerir que Kant já tivesse em mente um direito cosmopolita, não há nestes dois textos qualquer menção às exigências de uma hospitalidade universal que caracterizam tal conceito a partir de *À Paz Perpétua*. Neste contexto, Kant entende por direito à hospitalidade um direito de visitação, que garante que todo visitante seja tratado sem

hostilidades em suas idas a territórios estrangeiros. A sua fundação de certo modo *a priori* apoia-se no "direito da propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os seres humanos não podem estender-se até ao infinito, mas devem finalmente suportar-se uns aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra" (ZeF, AA 08: 358).

No entanto, se é possível afirmar que a fundamentação *a priori* dos artigos definitivos dá lugar ao que se poderia chamar de uma doutrina *a priori* da paz mundial, não me parece que o mesmo possa ser dito com relação aos artigos preliminares. Estes últimos não podem ser considerados como fundados meramente na ideia do direito, nem parecem possuir caráter *a priori*. Pelo contrário, eles parecem muito mais, como bem nota Reinhardt Brandt, endereçados "aos políticos e regentes detentores do poder, os quais podem satisfazer às proibições [isto é, àquilo que ordenam os artigos preliminares] com ações particulares determinadas"[145]. O caráter empírico dos artigos preliminares e o seu endereçamento a um público histórica e socialmente circunscrito ficam claros quando se considera que eles parecem talhados para uma situação onde a hostilidade e a guerra ainda dão o tom das relações entre os Estados[146].

Esse é o caso do primeiro artigo, que determina que "não deve considerar-se como válido nenhum tratado feito

---

[145] BRANDT, R. "Historische-kritische Beobachtungen zu Kants Friedensschrift", p. 40.

[146] O pano de fundo histórico do escrito de Kant são os tratados de paz que deram lugar à chamada "paz de Basiléia" (1795) e tentaram pôr fim às guerras revolucionárias na Europa do final do século XVIII. Esta paz, como se sabe, significou uma suspensão de hostilidades (alvo de crítica de Kant) de não mais de um ano. Sobre o pano de fundo histórico, cf. CAVALLAR, G. *Pax Kantiana*, p. 1-7. Cf. também Kleingeld, P. *Fortschritt und Vernunft*: *Zur Geschichtsphilosophie Kants*, p. 62.

com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura" (ZeF, AA 08: 343); do terceiro artigo, que exige o desaparecimento gradual de exércitos permanentes (cf. 08: 345); do quarto, que veta o uso do "sistema de crédito como instrumento de oposição das potências entre si" (08: 345); do quinto, que afirma que "nenhum Estado deve imiscuir-se pela força na constituição e no governo de outro Estado" (08: 346), e também do sexto, que proíbe que Estados *em guerra* empreguem instrumentos próprios a uma "guerra de extermínio" (assassinos, envenenadores, espiões, etc.) (08: 346-367). Como é historicamente conhecido, práticas como a de firmar tratados de paz que continham artigos secretos que autorizavam uma nova guerra (vetada pelo primeiro artigo) ou como a da aquisição de um Estado por outro "mediante herança, troca, compra ou doação" (08: 344) (vetada pelo segundo) eram correntes entre os Estados absolutistas[147]. Assim como a prática do uso do sistema de crédito como instrumento de guerra, que Kant mesmo reconhece no quarto artigo ser uma "engenhosa invenção de um povo de comerciantes *neste século*" (08: 345, grifo meu). Assim, não é de todo clara a relação entre o primeiro grupo de artigos (de caráter empírico e historicamente circunscrito) e o segundo (derivados de maneira *a priori* da mera ideia do direito).

No início da seção dedicada aos artigos definitivos, Kant afirma que "a omissão de hostilidades não é ainda a garantia de paz e se um vizinho não proporciona segurança a outro (o que só pode acontecer num estado *legal*), cada um pode considerar como inimigo a quem lhe exigiu tal segurança" (ZeF, AA 08: 349). Segundo Kant, na ausência de uma ordem jurídica internacional,

[147] Cf. BRANDT, R. "Historische-kritische Beobachtungen zu Kants Friedensschrift", p. 41.

por mais que a relação entre Estados possa, em dado momento, ser caracterizada como um estado de “omissão de hostilidades”, isso não basta para caracterizá-la como um estado de paz. Isso porque o que caracteriza o estado de guerra (ao qual se opõe o estado de paz) não é tanto que “exista sempre uma explosão de hostilidades”, mas que ela seja pelo menos “uma ameaça constante” (08: 348-349). O verdadeiro estado de paz só pode decorrer de uma ordem jurídica justa nos planos nacional e internacional. Por isso, Kant conclui na abertura da seção dedicada aos artigos definitivos, mesmo após ter enumerado todos os artigos provisórios: “o estado de paz, portanto, tem de ser *instaurado*” (08: 349).

Ora, considerando-se que as passagens citadas logo acima se situam no parágrafo introdutório da seção dedicada aos artigos definitivos, me parece ser possível afirmar que o comando “o estado de paz [...] tem de ser *instaurado*” dirige-se a Estados que atendem às exigências dos artigos preliminares (cujas relações talvez caracterizem uma “omissão de hostilidades”) mas que não se encontram ainda no verdadeiro e duradouro estado de paz, que decorre das instituições jurídicas nacionais e internacionais. Se for assim, pode-se concluir que com o termo “preliminar” <*Präliminar*>, que qualifica os seis primeiros artigos, Kant quer dizer “preparatório”, ou seja, que os artigos preliminares são condições preparatórias para que se possa seguir o comando que ordena a instauração do estado de paz. Afinal, é difícil conceber por que razão certo Estado consentirá ingressar com outro(s) num estado jurídico capaz de dirimir legalmente futuros conflitos se eles não tiverem preliminarmente ao menos suspendido as hostilidades entre si (isto é, cumprido as condições estipuladas nos seis artigos preliminares). Já o adjetivo “definitivo”, que qualifica o segundo grupo de artigos, diz respeito

ao fato de que eles descrevem as condições necessárias de uma paz que não se resuma à suspensão de hostilidades, mas que seja resultando de uma condição jurídica. A eles, portanto, não é necessário que sejam acrescentados outros artigos. A paz passa a ser duradoura e os artigos são, assim, definitivos.

Seja como for, importa notar que o caráter de certo modo empírico dos artigos preliminares e o seu endereçamento a um tempo e público históricos põem em questão a interpretação que considera *À Paz Perpétua* meramente como uma "doutrina da paz mundial [...] idêntica à sua filosofia do direito como um todo"[148], que faria não mais que prenunciar a seção dedicada ao direito público na *Doutrina do direito*. Parece-me mais adequado considerá-la como um texto no qual Kant "vincula elementos da teoria pura do direito com a pergunta [...] pela sua realização política. [Pois] nessa ligação, não na teoria pura, mas no problema teórico-prático, reside o centro do tratado"[149].

Conforme indiquei acima, a pergunta pela realização da paz posta como um dever pela razão prática pura é respondida por duas vias. Em primeiro lugar, por meio da filosofia da história. Em segundo lugar, por meio da formulação de uma teoria política que leva em conta as condições empíricas (tanto da natureza humana quanto das circunstâncias históricas) para que o fim da doutrina do direito possa ser posto em prática *com*

---

[148] GEISMANN, G. "Kants Rechtslehre vom Weltfrieden". Contra essa tese, Brandt afirma: "O escrito não desenvolve os princípios filosóficos da paz, que seriam por fim idênticos aos princípios do direito em geral. Ele não constitui uma publicação preliminar de uma parte dos *Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito* da *Metafísica dos Costumes*, mas vincula elementos da teoria pura do direito com a pergunta (por seu turno universal) pela sua realização política" ("Historische-kritische Beobachtungen zu Kants Friedensschrift", p. 33).

[149] BRANDT, R. "Kritische-historische Beobachtungen zu Kants Friedensschrift", p.33.

prudência, possibilitando reformas políticas que aproximem paulatinamente o direito positivo do direito racional ou natural (de modo a evitar que um possível choque entre o direito positivo e o direito racional conduza à anarquia ou a um retorno ao estado de natureza (cf. ZeF, AA 08: 372-373)).

Dados os objetivos deste livro, não oferecerei uma análise da teoria kantiana do reformismo político-jurídico, desenvolvida por Kant no primeiro "Apêndice"[150]. Passo agora à análise da primeira resposta, desenvolvida por Kant por meio da tese de que a natureza "garante" a realização das condições estipuladas nos artigos definitivos. Em seguida extrairei os elementos que me permitem afirmar que a justificação da hipótese do progresso desenvolvida em *À Paz Perpétua* é ancorada *no interesse prático* do sujeito da ação e não no interesse teórico do sujeito cognoscente em apresentar como sistema o agregado dos acontecimentos históricos.

6.2 A natureza como garantia da exequibilidade do direito público

Como vimos acima, "a razão, do trono máximo do poder legislativo moral, condena a guerra como via jurídica e faz, em contrapartida, do estado de paz um dever imediato" (ZeF, AA 08: 356). Esse dever imediato de realização da paz põe ainda três deveres como suas condições, explicitadas nos três artigos definitivos: a constituição civil em cada Estado deve ser republicana; deve haver uma federação de Estados livres; e deve haver um direito à hospitalidade universal. No entanto, que, do

---

[150] Ainda assim, teço algumas considerações a esse respeito no capítulo 10, seção 3.

ponto de vista da razão pura prática, a paz perpétua se ponha como um "dever imediato" (e que todas as três ideias do direito público se ponham como outros tantos deveres imediatos) não se segue que Kant considere que a paz perpétua esteja dada. Considerando o contexto histórico do século XVII e XVIII é difícil imaginar que Kant fosse ingênuo a esse respeito. A própria *À Paz Perpétua* atesta o esforço "pacifista" de Kant, diríamos hoje, empenhado em combater o estado de guerra que caracterizava as relações internacionais de seu tempo.

Ademais, a própria ideia de dever pressupõe que aquilo a que ele obriga não esteja ainda realizado. Daí, como também já indiquei anteriormente, Kant formular o mandamento da realização da paz perpétua nos seguintes termos: "o estado de paz, portanto, tem de ser *instaurado*" (ZeF, AA 08: 349). A paz não está dada, ela tem de ser instaurada. Como pensar então essa instauração? De que modo ela pode ser realizada? Há qualquer garantia de que aquilo que a razão prática ordena poderá se efetivar no mundo?

Fiel à forma dos tratados de paz de seu tempo, nos quais os Estados acordavam não apenas condições para a suspensão das animosidades, mas ofereciam também garantias do seu cumprimento, Kant apresenta também sua garantia. Na abertura do primeiro suplemento (intitulado justamente "Da garantia da paz perpétua") Kant afirma: "o que subministra essa garantia é nada menos que a grande artista natureza [...], de cujo curso mecânico transparece com evidência uma conformidade a fins: através da discórdia dos seres humanos, fazer surgir a harmonia, mesmo contra a sua vontade" (ZeF, AA 08: 360).

Ao leitor não familiarizado com a filosofia da história kantiana pareceria no mínimo surpreendente que qualquer coisa como a "natureza" seja invocada quando se trata de apresentar

a garantia da realização de deveres postos pela razão pura prática. Entretanto, a nós que acompanhamos a constituição do discurso filosófico sobre a história, deixa de causar espanto a vinculação entre a conformidade a fins da natureza e a instituição da concórdia ou da paz entre os indivíduos e nações. Evidentemente, Kant se beneficia aqui de formulações já trabalhadas em escritos anteriores.

A ideia de que por meio da discórdia entre os seres humanos a natureza faz surgir a concórdia retoma explicitamente a Quarta Proposição da *Ideia de uma história universal* (cf. IaG, AA 08: 20). E, ao explicitar de que conceito de natureza aqui em jogo, Kant remete a formulações da *Crítica da faculdade do juízo*, particularmente àquela analogia entre natureza e arte – "grande artista natureza" – que se impõe ao juízo (reflexionante) quando se trata de ajuizar sejam os produtos da natureza que apresentam uma organização interna (EEKU, AA 20: 217-8), sejam as relações exteriores e conforme a fins que se verificam entre diferentes seres naturais (KU, AA 06: 366-9)[151]. Do curso mecânico que resulta das relações externas entre estes determinados seres da natureza que são os seres humanos (dotados das disposições naturais que lhe são próprias e de uma propensão a agir segundo máximas egoístas) transparece um resultado, a concórdia. Kant considera que este resultado pode ser atribuído a uma conformidade a fins na natureza, *como se* o progresso político da humanidade fosse uma intenção da natureza.

Nosso autor se empenha em mostrar de que modo, nos três níveis do direito público, a natureza "subministra a garantia

[151] Estas formulações, por sua vez, retomam e desenvolvem questões tratadas por Kant no "Apêndice à dialética transcendental" da primeira *Crítica*. Quanto a isso, conferir capítulos 3 e 4.

de que aquilo que o ser humano *devia* fazer segundo as leis da liberdade, mas não faz, fica assegurado de que o fará, sem que essa coação cause dano a essa liberdade" (ZeF, AA 08: 365)[152]. Trata-se de indicar como a natureza, por meio do interesse próprio dos seres humanos, promove a realização aproximativa dos deveres que a razão prática pura lhes impõe no que diz respeito a sua convivência exterior. Cumpre notar que, na "Garantia", Kant insiste que a "coação da natureza" se restringe ao âmbito da legalidade das ações humanas e promove apenas o progresso *político* da humanidade. Vimos anteriormente (capítulo 5, seção 2) que a admissão da hipótese do progresso moral *não* pode ser justificada pelo recurso à ideia de uma coação da natureza.

Primeiramente, trata-se do papel da natureza na realização da instituição da constituição interna dos Estados, mais precisamente da instituição de constituições republicanas[153]. A solução em *À paz perpétua* remete a uma via já explorada por Kant na *Ideia de uma história universal*, ainda que, no texto de 1784, não ficasse explícito o caráter necessariamente republicano das constituições a que o progresso da história como fim da natureza tem de dar lugar[154]. Em *À paz perpétua* Kant afirma:

---

[152] Adiante, no capítulo 10, seção 1, apresento uma interpretação desta frase em que procuro mostrar de que modo a coação da natureza pode ser compatibilizada com a liberdade humana.

[153] Vimos, no capítulo anterior, que na *Ideia de uma história universal* Kant parece oscilar entre a solução que deixa a cargo da natureza, por meio da insociável sociabilidade, a instituição das constituições civis perfeitamente justas e outra solução que se reporta à boa vontade do(s) governante(s) e de sua predisposição em aceitar os princípios de tal constituição (cf. IaG, AA 08: 23). Retomo esta questão no capítulo 10.

[154] No capítulo 1 e no capítulo 10, mostro que, embora a ideia de constituição civil *republicana* não se faça presente de maneira explícita na *Ideia de uma história universal*, é possível encontrar aí ao menos indícios de suas características. Portanto, acredito ser possível afirmar que o compromisso kantiano com a ideia de autolegislação do povo não pode ser visto como uma aquisição

> A tarefa consiste em saber como é que no ser humano tal mecanismo [da natureza] se pode utilizar a fim de coordenar o antagonismo de suas intenções <*Gesinnungen*> não pacíficas no seio de um povo e de um modo tal que se obriguem mutuamente a submeter-se a leis coativas, suscitando assim o estado de paz em que as leis têm força (ZeF, AA 08: 366).

Numa passagem imediatamente anterior, Kant precisa que a coordenação do antagonismo das intenções pode prescindir de qualquer consideração moral por parte dos indivíduos e pode resultar do mero mecanismo de sua interação. Kant compreende estas “intenções não pacíficas” como “inclinações egoístas” (ZeF, AA 08: 366). A coordenação do antagonismo das inclinações egoístas tem de se dar de tal modo que “umas detenham as outras nos seus efeitos destruidores ou os eliminem”, assim, o “resultado para a razão é como se elas não existissem” (08: 366). A compreensão deste mecanismo me permitirá afirmar no capítulo 10 que a solução do problema da instituição da constituição civil e do Estado pode ser pensada como uma questão da ordem da *técnica política* (questão jurídica e pragmática) que independe da “moralidade interna <*Innere der Moralität*>” dos agentes (08: 366)[155]. É assim que a coordenação da natureza “garante” a realização da paz no interior dos Estados:

---

tardia no pensamento político kantiano, motivada por sua recepção da Revolução Francesa.

[155] Que a coação da natureza não causa dano à liberdade humana se explica justamente por isso: a oposição mútua entre os indivíduos, que os coage a uma solução jurídica para a questão de sua convivência exterior, se origina do fato de que *por natureza* os seres humanos tendem a fazer um mau uso de sua liberdade prática, agindo segundo máximas egoístas provenientes do amor de si e não segundo máximas que poderiam ser máximas de todos (cf. Rel, AA 06: 28-29). Isto é, a instituição da constituição civil levada a cabo por meio da insociável sociabilidade pressupõe também o uso da liberdade, se bem que um uso tal que discorda do uso que os seres humanos *deveriam* dela fazer segundo sua razão pura prática. Cf. capítulo 10, seção 1.

> o mecanismo da natureza, através das inclinações egoístas que se opõem entre si de modo natural também externamente, pode ser utilizado pela razão como um meio de criar espaço para o seu próprio fim, a regulação jurídica, e assim também, tanto quanto depende do próprio Estado, de fomentar e garantir a paz interna e externa (ZeF, AA 08: 366-367).

Como se trata do mecanismo da interação entre as tendências egoístas dos seres humanos, a concórdia jurídica daí resultante pode prescindir de qualquer motivação moral por parte indivíduos. E, embora "a causa de semelhante comportamento não seja a moralidade interna <*Innere der Moralität*> [...], o resultado de sua [dos seres humanos] conduta é o mesmo de como se eles não tivessem essas intenções más" (08: 366). É nesse sentido que pode haver uma tendência de convergência entre o que a razão impõe como dever (a instituição de constituições civis republicanas) e o mecanismo da natureza. O papel da natureza restringe-se à instituição da constituição civil, isto é, ao que há de legal na relação exterior entre os arbítrios dos indivíduos, e, portanto, independe da boa intenção destes[156].

É neste quadro conceitual que interpreto a conhecida provocação de Kant de que o problema do estabelecimento do Estado teria solução inclusive para um povo de demônios que tivessem ao menos entendimento. Com isso Kant não quer dizer que os seres humanos sejam demônios, isto é, que apenas

[156] "O problema do estabelecimento do Estado [...] formula-se assim: 'ordenar uma multidão de seres racionais que, para a sua conservação exigem conjuntamente leis universais, às quais, porém, cada um é inclinado no seu interior a eximir-se, e estabelecer a sua constituição de um modo tal que estes, embora se opondo uns aos outros nas suas intenções privadas, se contêm, no entanto, reciprocamente, de modo que o resultado da sua conduta pública é o mesmo que se não tivessem essas intenções más'" (ZeF, AA 08: 366).

possam motivar-se por intenções más ou egoístas. Tampouco que as instituições político-jurídicas (as quais, seja do ponto de vista de sua gênese histórica seja de sua fundamentação *a priori* na razão pura prática, independem da moralidade interna) não possam preparar ou facilitar o florescimento de intenções morais[157]. Trata-se apenas de salientar que, a partir do mero mecanismo da interação entre as intenções autointeressadas dos seres humanos (suas intenções más, egoístas e não pacíficas), a realização do dever posto pela razão prática (que ordena instituir constituições civis de caráter republicano) pode ser esperada com certa garantia, independentemente das intenções serem más ou boas.

No que diz respeito à realização da ordem jurídica internacional (a instituição de uma confederação ou Estado de nações) o argumento é bastante semelhante. A oposição mútua entre os Estados os conduz naturalmente à guerra. A guerra faz aqui as vezes da oposição mútua entre as inclinações egoístas dos indivíduos e cumpre o mesmo papel que esta última na instituição da ordem jurídica nacional. Mas, além da guerra, Kant faz menção também à diversidade natural de línguas e religiões entre os seres humanos. Por natureza, cada Estado tende a anexar belicosamente os demais "de modo a dominar, se possível, o mundo inteiro" e converter-se numa "monarquia universal" (ZeF, AA 08: 367). Mas a ideia de uma monarquia universal é rechaça por Kant por ser um "despotismo sem alma" que acabaria "por cair na anarquia", já que "com o aumento do âmbito de governança" todos os regimes de governo "perdem progressivamente a sua força" (08: 366).

[157] Adiante, no capítulo 11, mostro que há boas razões para admitirmos que Kant compreenda que as instituições políticas *facilitam* ou *preparam* a humanidade para o desenvolvimento de sua disposição <*Anlage*> moral.

De modo a evitar a formação de uma monarquia universal e "a confusão de povos" a que ela conduziria, a natureza serve-se da diversidade natural de línguas e religiões (08: 366). E como esta mesma diversidade é também causa do ódio mútuo e da guerra, "o incremento da cultura e a gradual aproximação dos seres humanos de uma maior consonância nos princípios leva à convivência na paz [...] mediante o seu [dos Estados] equilíbrio" (08: 366), isto é, mediante a uma ordem jurídica internacional que não implique num domínio de um Estado sobre os demais.

Com relação ao papel da natureza na realização do direito cosmopolita, Kant é bastante lacônico, como é, de resto, sempre que se trata do direito cosmopolita. A natureza separa os povos e, contrapondo-se ao movimento natural dos Estados de buscar garantir a paz por meio da anexação dos demais, conduz à realização do direito das gentes. Do mesmo modo, ela os aproxima e garante que se espere não a unificação de todos os Estados numa monarquia universal, mas a instituição de um direito à hospitalidade para todos os seres humanos em qualquer lugar do globo (cf. ZeF 08: 368). Vimos mais acima que, ainda no nível da fundamentação do direito cosmopolita no terceiro artigo definitivo, Kant menciona que a propriedade comum da superfície da Terra, somada à sua esfericidade, obriga os seres humanos a suportarem-se uns aos outros. Aí se funda o direito de cada ser humano de visitar qualquer lugar. E nisto o direito cosmopolita se diferencia do direito das gentes: ele não regula a relação entre dois ou mais Estados, mas a relação entre um indivíduo qualquer e um Estado qualquer.

A garantia da possibilidade da efetivação da paz que a natureza tem a oferecer fica aqui a cargo do "espírito do comércio", que, nas palavras de Kant, "não pode coexistir com a guerra" (ZeF, AA 08: 368). No entanto, não fica de todo claro qual é a contribuição do "espírito do comércio" ao direito cosmopolita propriamente dito, já que Kant parece se referir mais às

contribuições do comércio para a relação entre os Estados (o que caracteriza o direito das gentes) do que à relação de indivíduos com os Estados estrangeiros (cf. 08: 368). Segundo Kant, devido ao "*poder do dinheiro* [...] os Estados vêm-se forçados a [...] fomentar a nobre paz e a afastar a guerra mediante negociações sempre que ela ameaça rebentar em qualquer parte do mundo, como se estivessem por isso numa aliança estável" (08: 368). Talvez se possa interpretar, como sugere Kleingeld[158], que Kant acredite que o "poder do dinheiro" venha a garantir ao menos o direito de visitação dos comerciantes a Estados com os quais lhes interessa travar relações comerciais, na medida em que esse comércio indiretamente contribui para o incremento das economias dos Estados a que pertencem. Segundo a intérprete, no entanto, isso significaria uma restrição não justificada do direito cosmopolita àqueles que lidam com o comércio, a quem Kant censura abertamente na explicação do terceiro artigo definitivo por terem injustamente identificado o direito de visitação a países e povos estrangeiros com o direito à "conquista" dos mesmos (08: 358). Nada impede, entretanto, que se intérprete que, uma vez garantido o direito de visitação dos comerciantes, este direito seja então estendido a visitantes que não sejam comerciantes.

6.3 A justificação prática da ideia de história como progresso político: *Paz Perpétua e Doutrina do direito*

A ideia de a natureza "garante" a realização das três instâncias do direito público pode levar a certas confusões

[158] Cf. KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, p. 192.

conceituais. De modo a evitá-las, é preciso ter em mente o alcance cognitivo, criticamente circunscrito, que Kant atribui a suas formulações concernentes à natureza enquanto garantia. Indiquei acima que quando Kant fala em "grande artista natureza", ou em uma "conformidade a fins" que "transparece" do "curso mecânico" da natureza, ele se reporta a investigações que foram objeto da segunda parte da *Crítica da faculdade de julgar*. Estas investigações, por sua vez, reformulam e desenvolvem problemas tratados anteriormente no "Apêndice à dialética transcendental" da primeira *Crítica*. É neste quadro teórico que se inscreve a ideia de natureza como garantia.

Portanto, podemos considerar que o alcance cognitivo do discurso que atribui fins ou intenções à natureza tem de ser restringido àquele próprio ao juízo reflexionante teleológico. Não se trata de conhecimento em sentido estrito, constituído pela aplicação de categorias e princípios do entendimento (isto é, leis universais da natureza) à multiplicidade sensível dada na intuição. Trata-se, ao invés disso, de uma formação discursiva que atribui fins às formas, seres e relações entre seres da natureza com vistas a suprir uma carência cognitiva própria do sujeito que julga tais objetos da natureza. O discurso que atribui fins à natureza não é conhecimento no sentido estrito (como o é para Kant, por exemplo, a física newtoniana), mas sim uma reflexão sobre objetos da natureza que, de outro modo, restariam ininteligíveis para o sujeito que se pergunta sobre a sua causalidade.

É a partir deste interesse teórico da razão, precisamente, a partir do interesse pela unidade da natureza enquanto sistema, que juízos teleológicos se justificam[159]. Isso evidentemente não destitui tais juízos de consistência teórica e nem tampouco

---

[159] Cf. capítulo 4.

isentou Kant de investigar a faculdade sobre a qual eles assentam, a faculdade do juízo reflexionante. Daí Kant ter escrito uma *Crítica da faculdade do juízo*, especialmente uma “Crítica da faculdade de juízo [reflexionante] teleológico”.

Dito isso, surge uma próxima questão: é também a partir do interesse teórico da razão que se justifica, em *À Paz Perpétua*, a admissão da hipótese da história como progresso político? Veremos que não e que aqui, tal como em *Sobre a expressão corrente*, Kant apresenta também uma *justificação prática* da hipótese do progresso. O que difere a justificação prática nestes dois textos é que, no último, ela diz respeito à hipótese do progresso *político* enquanto, no primeiro, ela diz respeito à hipótese do progresso *moral* da humanidade. A primeira se baseia no dever de instituir as três ideias do direito público e a segunda no dever de atuar sobre as gerações futuras de modo que elas se tornem melhores do ponto de vista moral.

Ao encerrar a apresentação do modo como a natureza promove a realização da paz nos três níveis do direito público, Kant afirma:

> A natureza garante a paz perpétua através do mecanismo das inclinações humanas; sem dúvida, com uma segurança que não é o bastante para *vaticinar* (teoricamente) o futuro, mas, no entanto, é suficiente no propósito prático, e transforma num dever o trabalhar em vista deste fim (não simplesmente quimérico) (ZeF, AA 08: 368).

Com isso Kant chama atenção para a moderação com que se tem de tomar as suas formulações a respeito da natureza como garantia. Não se trata de um conhecimento teórico sobre o que está por vir, não se trata de prever o futuro. A natureza “garante” o alcance de uma paz perpétua entre as nações não

do mesmo modo que, por exemplo, a Mecânica é capaz de determinar objetivamente a trajetória futura de um corpo em movimento. Na verdade, a garantia da paz perpétua oferecida pela natureza através do mecanismo das inclinações não assegura um vaticínio com pretensões teóricas sobre o futuro, embora Kant considere que a realização da paz possa ser considerada como garantida no *propósito prático*.

Mas então qual é afinal a relação entre as justificações teórica (a ideia de progresso político como fim da natureza) e a justificação prática da filosofia da história formulada em *À Paz Perpétua*?

O modo *teórico* de justificação da ideia de história da humanidade parece à primeira vista colidir com a justificação que Kant apresenta para a garantia da paz perpétua. Afinal, a garantia se põe aí como uma segurança que "é suficiente no *propósito prático*" e não no teórico, além do fato de ser impossível vaticinar teoricamente sobre o futuro. Kant argumenta na mesma linha, e de modo ainda mais claro, na abertura da "Garantia", quando afirma que

> representar a relação e a concordância desta causa [a natureza] com o fim que a razão nos prescreve imediatamente (o fim moral) é uma *ideia* que é, sem dúvida, excessiva <*überschwenglich*> no propósito *teórico*, mas que, segundo sua realidade, está dogmaticamente bem fundada no propósito *prático* (por exemplo, em relação ao conceito de dever da paz perpétua) (ZeF, AA 08: 362).

Aqui, quando Kant se refere a "propósito teórico", ele não tem em mente o modo de justificação teórico da ideia de história como progresso político, mas sim o conhecimento teórico da natureza. O ponto de vista do conhecimento teórico da

natureza não deve ser confundido com o ponto de vista teórico que justifica a filosofia da história pensada como fim da natureza. O primeiro diz respeito a um conhecimento objetivo que se estrutura pela aplicação das categorias aos dados da sensibilidade, enquanto o segundo diz respeito àquele ponto de vista que se apoia numa teleologia da natureza e não pretende a legitimidade de um conhecimento teórico e objetivo e determinante, mas apenas a de um conhecimento teórico subjetivo e hipotético-regulativo ou reflexionante. Não há, portanto, incompatibilidade entre os modos teórico e prático de justificação da filosofia da história, até porque, como mostrei acima, em *À Paz Perpétua*, Kant se vale também da ideia de progresso político como fim da natureza promovido pela insociável sociabilidade.

Tratemos agora propriamente da justificação prática da filosofia da história formulada em *À Paz Perpétua* e na "Conclusão" da *Doutrina do direito*. Se, por um lado, a noção de que o curso da natureza concorda com os nossos fins práticos é uma ideia excessiva do ponto de vista teórico, por outro lado, ela é "bem fundada" do ponto de vista prático.

Como mostrei anteriormente, a razão prática impõe a instauração da paz perpétua como um dever imediato. Na citação em destaque acima, portanto, Kant afirma que o dever da instauração da paz perpétua "funda" a realidade objetiva *prática* da ideia de que há uma concordância entre o dever posto pela razão e o curso da natureza[160]. Isto é, o dever da instauração da paz perpétua fundamenta a realidade objetiva da ideia de uma possível concordância entre o dever de instaurar a paz

[160] Sobre como o dever ou a lei moral fundam a objetividade de uma realidade objetiva prática, cf. MATTOS, F. C. *Da teoria à liberdade: a questão da objetividade em Kant*, p. 157-164.

perpétua e a causalidade conforme a fins da natureza. E esta fundamentação autoriza Kant a recorrer à justificação teórica de sua filosofia da história (a ideia de que o curso mecânico das inclinações humanas revela uma conformidade a fins) de modo a poder representar as condições concretas que permitem esperar esta concordância.

Kant apresenta formulações semelhantes a respeito da justificação prática da ideia de história como progresso político na "Conclusão" da *Doutrina do direito*. Ele nos mostra de maneira mais clara como o ponto de vista prático (no caso, aquele em jogo no dever de realizar a paz perpétua) pode justificar a admissão da possibilidade da realização de algo que o conhecimento teórico não justifica admitir e como, portanto, o propósito prático transforma em dever o agir com vistas a sua realização. Kant afirma:

> Se alguém não consegue provar que uma coisa é, pode tentar provar que não é. Se nenhuma das duas dá certo (o que acontece com frequ*ência), ele pode então perguntar-se se lhe interessa admitir* uma ou outra (por meio de uma hipótese), seja *do ponto de vista* teórico seja do *prático*, isto é, ou para esclarecer um determinado fenômeno [...] ou para atingir um determinado fim [...] É evidente por si mesmo: a *admissão* (suppositio) da exequibilidade <*Ausführbarkeit*> desse fim, que é um juízo meramente teórico e, portanto, ainda problemático, não se torna aqui um dever, pois não há obrigação relativa a isso (acreditar em algo). Aquilo a que somos obrigados por um dever é, isto sim, a ação conforme à ideia desse fim, mesmo que seja mínima a probabilidade teórica de que ele possa ser realizado <*ausgeführt*>, não podendo porém ser demonstrada, do mesmo modo, a sua impossibilidade" (RL, AA 06: 354, grifos meus).

Como se sabe, o objeto de que trata a conclusão da referida obra é a possibilidade de "instituição da paz perpétua", que é tomada como o "fim terminal <*Endzweck*> total da doutrina do direito" (RL, AA 06: 355). Do mesmo modo que nos artigos definitivos de À Paz Perpétua, na *Doutrina do direito*, Kant mostra que a fundamentação *a priori* das ideias do direito público dispensa o recurso à representação da sua exequibilidade: "a razão prático-moral exprime em nós o seu *veto* irrevogável: *não deve haver guerra alguma*" (06: 354). Como aplicação do imperativo categórico ao domínio da relação exterior entre os arbítrios, o princípio universal do direito apresenta-se como uma ideia necessária da razão pura prática e as ideias do direito público podem dela ser desenvolvidas analiticamente. Desse modo, as três ideias do direito público (direito político, das gentes e cosmopolita) encontram-se suficientemente fundamentadas do ponto de vista prático. Ainda assim, a possibilidade da instituição de uma paz perpétua entre as nações (para a qual aponta a doutrina do direito) se põe a nós como fim.

O agente tem, portanto, um *interesse* em *admitir* a paz perpétua como algo cuja realização é possível. Enquanto juízo teórico, a admissão desta possibilidade é meramente problemática e não basta para "vaticinar (teoricamente) o futuro". Seria injustificado tomar como um dever admitir teoricamente a possibilidade da realização da paz perpétua, até porque não pode haver um dever de admitir algo teoricamente. Mas a instauração da paz perpétua pode ser considerada um dever fundado na razão pura prática e todo dever implica a admissão de que a ação que ele ordena é realizável. Com isso, põe-se o dever de agir como se a sua instauração fosse possível.

Assim, o que se apresenta como algo indecidível de um ponto de vista teórico (isto é, a realidade objetiva ou não da

ideia de uma paz perpétua) pode ser decidido de um ponto de vista prático. Na medida em que a paz perpétua se põe como dever necessário, ao agir, tenho de admitir como possível sua realização. De um ponto de vista prático, ao agir, o sujeito da ação tem de admitir, mesmo que tacitamente, a possibilidade de alcançar aquilo que visa com sua ação. E se esta ação é ordenada por um dever bem fundado na razão pura prática, do ponto de vista deste dever tenho de admitir que a realização da paz seja possível.

Kant, então, conclui:

> Já não se coloca, portanto, a questão de saber se a paz perpétua é uma coisa real ou uma quimera e, se nos enganamos em nosso juízo teórico ao admitir a primeira possibilidade: nós temos de agir como se ela fosse o que talvez não seja, trabalhar pelo seu estabelecimento e lutar por aquela constituição que nos parece a mais conforme a isso [...], a mais conforme a assim realizar a paz perpétua e pôr um fim à desastrosa prática de guerra que até hoje serviu de fim supremo a todos os Estados, que, sem exceção, a isso conformaram as suas instituições internas (06: 354-5).

Como não posso provar teoricamente a possibilidade ou a impossibilidade da hipótese da história como progresso político, a razão prática fala mais alto: o dever de instituir uma paz perpétua entre as nações sobrepõe-se às dúvidas teóricas quanto à sua exequibilidade. Justifica-se assim, de um ponto de vista prático, a admissão da hipótese do progresso político da espécie.

Conclui-se, portanto, que Kant parece oferecer um outro modo de justificação da filosofia da história à medida em que traz para o primeiro plano o dever de realização da paz. A ideia de um progresso político da humanidade não mais se justifica

apenas a partir de um interesse teórico pela sistematização dos fenômenos da liberdade humana, mas também a partir do interesse prático do sujeito que, ao agir por dever, tem de supor que aquilo ao que o dever obriga é possível de ser realizado. Assim, neste contexto, é do ponto de vista prático que a instauração da paz perpétua pode ser justificadamente admitida como mais do que uma quimera. É o interesse prático do sujeito que age na história que justifica a admissão daquilo que, do ponto de vista teórico, permanece indecidível e problemático.

E, como vimos, este interesse prático, por sua vez, justifica o recurso às formulações teleológicas a respeito da intenção da natureza na história humana (a saber, o recurso à ideia de que do mecanismo da natureza a concórdia é extraída da discórdia) e, assim, torna possível a representação da possibilidade da concordância entre o curso da natureza e o fim posto pela razão.

Em certa medida, a pergunta pelas condições de possibilidade de realização de deveres postos pela razão pura prática, em que se baseia a justificação prática da hipótese do progresso, tem semelhanças com questões tratadas por Kant em sua doutrina do sumo bem. Passo agora, portanto, a discutir a relação entre a doutrina do sumo bem a filosofia da história kantiana.

7

A PROMOÇÃO DO SUMO BEM E A FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Pudemos ver na Introdução que uma das intenções de nossa investigação como um todo é sugerir uma possível resposta à crítica segundo a qual a filosofia prática kantiana redundaria num formalismo vazio, supostamente decorrente de um princípio moral que abstrai de todo conteúdo particular da vontade, que seria, por esta razão, incapaz de responder aos problemas relativos à realização da moralidade no mundo[161]. As formulações que apresento na Segunda Parte do livro, onde mostro as implicações da concepção kantiana de progresso político para a filosofia da história e discuto a tese do progresso cultural e jurídico-político da humanidade como condição preparatória ou facilitadora de seu desenvolvimento moral, permitirão considerar quão questionável é esta interpretação[162].

Mas a verdade é que até mesmo a leitura dos dois capítulos precedentes, nos quais expus as preocupações de Kant

---

[161] Como se sabe, esta crítica foi inicialmente formulada por Hegel em seu *Princípios da filosofia do direito*, §§ 129-140. Para uma reconstrução das críticas de Hegel à filosofia moral kantiana, cf. Habermas, J. "As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?", p. 13-31.

[162] Para conferir um exemplo dessa crítica de matriz hegeliana, cf. Marquard, O. "Hegel und das Sollen". Ao longo da próxima parte do livro procuro responder indiretamente a outra crítica de matriz hegeliana, segundo a qual haveria uma contradição entre a ideia de progresso moral e a fundamentação transcendental da liberdade.

relativas às condições de possibilidade de realização dos deveres de instituir uma comunidade jurídico-política justa nos âmbitos nacional e internacional e de promover o melhoramento moral das futuras gerações (deveres nos quais se baseia a justificativa prática da hipótese do progresso histórico), permite já notar que Kant não parece assim tão desatento à questão de como o ideal de autonomia vinculado a sua noção de moralidade pode vir a se realizar no mundo. O que veremos agora é outro domínio da filosofia prática no qual Kant também está às voltas com a questão da realização de fins morais no mundo. Trata-se da problemática relativa ao "sumo bem".

Como se sabe, a interpretação de que a filosofia prática kantiana redunda num formalismo vazio se apoia no fato de Kant ressaltar que "a moral não necessita em geral de nenhum outro fundamento material de determinação do livre arbítrio, isto é, de *nenhum fim*, nem para reconhecer o que seja dever, nem ainda para impelir a que ele se leve a cabo; mas pode e até deve, quando se trata de dever, abstrair de todos os fins" (Rel, AA 06: 13-14, grifo meu). A *Fundamentação da metafísica dos costumes* é enfaticamente clara a este respeito: é na forma da lei, e não em nenhum conteúdo material do querer, que se baseia o princípio supremo da moralidade. E, além disso, a *Crítica da razão prática* mostra que a mera representação da lei é o próprio e único fundamento de determinação de um arbítrio moralmente determinado.

A partir do caráter formal que decorre da fundamentação da moralidade em um princípio que abstrai de todos os fins materiais da vontade, e que deve ser ao mesmo tempo o fundamento de determinação e o motivo <*Triebfeder*> da ação moral, formulou-se apressadamente a crítica de que haveria um

déficit motivacional no seio da filosofia prática de Kant[163]. Afinal, perguntam-se os partidários desta interpretação, por que motivo agirei senão com vistas a alcançar um fim? Por conta disso, segundo esta interpretação, uma vez que as exigências normativas do princípio moral estariam apartadas dos fins das ações, a filosofia moral kantiana seria incapaz de responder aos problemas morais substanciais da vida comum.

No entanto, esta interpretação parece negligenciar que também Kant reconhece que ninguém age senão com vistas à realização de um fim, isto é, que "sem qualquer relação de fim não pode ter lugar no ser humano nenhuma determinação da vontade" (Rel, AA 06: 04). Ou seja, também para Kant o sujeito da ação tem de perguntar-se não apenas se suas máximas resistem a um teste de universalização, mas também sobre o sentido, objeto ou "fim" de sua ação. Daí aquela conhecida expressão do "Prefácio" da *Religião nos limites da simples razão*, segundo a qual um arbítrio que não visa um objeto determinado sabe "como", mas não "para onde" tem de agir (cf. 06: 04). Ou seja, também para Kant a determinação da vontade tem relação com a possibilidade de realização de algum fim ou efeito no mundo. O que caracteriza a posição particular kantiana a este respeito é a ideia de que a representação do efeito possível da ação, embora tenha de ser levada em consideração no juízo moral, não pode ser o "fundamento de determinação do arbítrio" ou um "fim prévio no propósito" do agente (06: 04), do contrário cairia por terra o fundamento mesmo da moralidade. Kant, portanto, admite uma "referência *necessária*" da vontade moralmente determinada a um fim a ser alcançado, mas

---

[163] Cf. HABERMAS, J. "As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?", p. 24.

apenas como "consequência da determinação do arbítrio pela lei", e não como fundamento desta determinação (06: 04).

Esta relação entre a vontade moralmente determinada e um fim a ser alcançado é desenvolvida por Kant em sua doutrina do sumo bem. Na *Religião nos limites da simples razão*, o fim moral visado pela vontade moralmente determinada (chamado de "sumo bem no mundo") é descrito como o "fim terminal" <*Endzweck*> da moral, isto é, "um ponto de referência da união de todos os fins" (Rel, AA 06: 05). Importa aqui ressaltar que esta ideia da união de todos os fins do sujeito moral é identificada como um "mundo que ele [o sujeito moral], guiado pela razão prática, *criaria* se estivesse em seu poder" fazer o que o dever lhe ordena (06: 05)[164].

No mesmo sentido desta ideia de que o sujeito moral, guiado pela razão prática pura, visa criar um mundo que concorde com fins morais, a *Crítica da razão pura* caracteriza a ideia do sumo bem como um "*mundo moral*", isto é, "o mundo na medida em que está conforme as leis morais" (KrV A 808/B 836). O mundo moral, diz então Kant, "é uma simples ideia, embora prática, que pode e deve ter a sua influência no mundo sensível, para torná-lo, tanto quanto possível, conforme a essa ideia" (A 808/B 836). E nos parágrafos finais da *Crítica da faculdade do juízo* o sumo bem é descrito como a ideia da "existência de seres racionais sob leis morais" (KU, AA 05: 444). A lei moral nos vincula a esta ideia, nos obriga a nos empenharmos em realizá-la e nos leva a admiti-la como "possível pela liberdade" (05: 450).

---

[164] Como se sabe, a doutrina do sumo bem conduz aos dois postulados da razão prática. São eles que, de um ponto de vista prático, permitem ao sujeito prático representar a possibilidade (que, do ponto de vista do conhecimento teórico da natureza, escapa a seu poder) de realização de um mundo conforme as leis da razão prática.

A ideia do sumo bem, "fim terminal da vontade determinada moralmente", pressupõe, portanto, um empenho do sujeito moral para a transformação do mundo sensível em um mundo moral. Esta ideia geral de um empenho do sujeito na transformação moral do mundo guarda fortes semelhanças com a filosofia da história de Kant e isso explica porque diversos intérpretes optam por situar esta última no quadro sistemático da doutrina do sumo bem[165]. Como sabemos, Kant argumenta que a história humana pode ser exposta como compreendendo um progresso político e moral da humanidade. E parece ser deste mesmo progresso moral que trata a doutrina do sumo bem. Resta determinar mais precisamente, no entanto, quais vínculos podem ser efetivamente estabelecidos entre a filosofia da história e a doutrina do sumo bem, uma vez que nas passagens da obra kantiana onde esta doutrina é introduzida não se encontram referências explícitas à filosofia da história[166].

A despeito de algumas variações consideráveis no papel sistemático que Kant atribui ao conceito de sumo bem ao longo de diferentes obras de sua filosofia prática, veremos que se mantém constante a concepção de que ele é o fim ou objeto da razão pura prática, que esta última nos põe como dever a promoção ou realização do sumo bem e que no conceito de sumo bem estão reunidos virtude (ação por dever) e felicidade.

---

[165] Esta leitura implica em assumir a filosofia da história como teleologia moral e, à luz da interpretação por mim proposta, significa uma redução do quadro sistemático em que a filosofia está inserida, desconsiderando o interesse teórico e a teleologia da natureza que também lhe dá suporte. Cf. HERRERO, J. *Relígion e historia en Kant*; Menezes, E. *História e esperança* em Kant; YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*.

[166] Esta dificuldade se impõe de maneira ainda mais aguda no caso da *Crítica da faculdade do juízo*. Nela, a doutrina do sumo bem é discutida nos parágrafos (§86 em diante) subsequentes ao parágrafo dedicado à filosofia da história (§83) e Kant não faz nenhum vínculo explícito entre os dois temas.

Na seção 7.1 desenvolverei de maneira breve o próprio conceito de sumo bem, chamando atenção para a principal mudança no seu lugar sistemático no interior da filosofia prática kantiana. Esta mudança pode ser verificada quando comparamos, de um lado, sua posição no "Cânone da razão pura" da *Crítica da razão pura* e, de outro, a sua posição na "Dialética da razão prática pura" da *Crítica da razão prática*, nos parágrafos finais da "Doutrina do método da faculdade de juízo teleológica" da *Crítica da faculdade do juízo* e no "Prefácio" da *Religião nos limites da simples razão*. Buscarei mostrar também que a ideia de felicidade contida no conceito de sumo bem não põe em risco a autonomia da vontade, diferentemente do que sustenta um autor como Lewis Beck. Discutirei, também, em que medida a noção de promover ou realizar o sumo bem no mundo é um dever distinto do dever moral posto pelo imperativo categórico. Na seção 7.2 discutirei diretamente a relação entre o conceito de sumo bem e a filosofia da história kantiana. Terei então ocasião para problematizar a ideia de que o progresso moral contido na filosofia da história pode ser lido como uma alternativa ao postulado da imortalidade da alma, bem como a interpretação de que este progresso faz as vezes de uma representação possível e mais concreta da via pela qual o mundo sensível pode ser aproximado da ideia de um mundo moral.

7.1 O conceito de sumo bem

No interior da "Dialética da razão prática pura" o conceito de sumo bem é introduzido a partir de uma analogia com a busca pela totalidade absoluta das condições (ou por um objeto incondicionado) pela razão pura teórico-especulativa. Assim

como esta última, também a razão pura prática busca um incondicionado para o praticamente condicionado. O objeto condicionado da razão pura prática diz respeito às "inclinações" e a "uma carência natural" da vontade de um ser racional finito (KpV, AA 05: 108). Por sua vez, a totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura corresponde à ideia de um sumo bem.

Como se sabe, ficou provado na "Analítica da razão prática pura" que a vontade moral não pode encontrar em nenhum objeto seu fundamento de determinação. A vontade deve abstrair de toda matéria e objeto do querer, de sorte que o objeto incondicionado a que a razão prática aspira não pode fazer as vezes de fundamento de determinação da vontade (cf. KpV, AA 05: 108). O fundamento de determinação da vontade só pode residir na ideia de autodeterminação da vontade e, se Kant admite que a razão prática encontra na ideia de sumo bem o seu o objeto incondicionado, tal objeto não pode ser fundamento, mas apenas consequência da determinação da vontade pela lei moral.

Sendo assim, a vontade moralmente determinada (à qual Kant se refere neste contexto simplesmente como "virtude") é compreendida no conceito de sumo bem como sua "condição suprema" (KpV, AA 05: 119). Deste modo, nos termos da *Crítica da razão prática*, resolve-se a dificuldade em conciliar a necessidade racional de um fim ou objeto incondicionado (a ideia de sumo bem) com a impossibilidade concomitante de que este fim seja fundamento de determinação da vontade. Estando a determinação moral da vontade compreendida no conceito de sumo bem, e residindo o fundamento desta determinação apenas na mera representação da lei, o conceito de um sumo bem, enquanto objeto e fim da razão prática, é apenas *indiretamente* (isto é, apenas sob a condição da determinação da vontade pela lei) o fundamento de determinação da vontade.

Diferentemente, na *Crítica da razão pura* Kant ainda atribuía à ideia de sumo bem, e à ideia correlata de um mundo moral, o papel de motivo <*Triebfeder*> da ação moral (cf. KrV A 813/B 841). Neste contexto, Kant já considera que a lei moral tem validade como "fundamento objetivo" de determinação da vontade, mas ainda não admite que ela possa ser capaz de subjetivamente motivar esta determinação. Por isso, ele afirma que apenas "um resultado que corresponda precisamente, seja nesta vida, seja numa outra, aos nossos fins supremos", isto é, à ideia de um mundo moral, pode oferecer um *fundamento de determinação subjetivo* suficiente para a vontade (A 813/B 841, grifo meu).

A partir da *Crítica da razão prática*, Kant passa a considerar que "o motivo da vontade humana [...] jamais pode ser algo diverso da lei moral, por conseguinte [...] o fundamento de determinação objetivo tem de ser sempre e unicamente o fundamento de determinação ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação" (KpV, AA 05: 72). Com isso, muda o papel sistemático que cabe à ideia de sumo bem: ele não mais pode contar como motivo da ação moral, pois o fundamento de determinação objetivo tem de ser simultaneamente o motivo subjetivo suficiente da determinação da vontade pela lei. Apenas assim teremos uma vontade autonomamente determinada.

Por conseguinte, na segunda *Crítica* (como vimos nos parágrafos anteriores) Kant é levado a considerar que o sumo bem, não sendo fundamento, só pode ser consequência da determinação da vontade pela lei. Ele não pode mais contar como motivo da determinação da vontade, papel que apenas a mera representação da lei pode desempenhar. Resta ao sumo bem somente o papel de objeto incondicionado da razão pura prática, isto é, fim terminal da ação moral[167].

---

[167] Para um desenvolvimento detalhado desta questão, cf. DÜSING, K. "Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie", p. 15-27.

A ideia de sumo bem, enquanto objeto total e incondicionado da razão pura prática, pressupõe, em primeiro lugar, a ideia de vontade moralmente determinada (virtude) como sua condição primeira. A virtude (a vontade moralmente determinada) é a condição suprema e incondicionada do sumo bem ou, simplesmente, o "sumo bem *supremum*". Mas visto que o sumo bem diz respeito à totalidade das condições de uma vontade finita, condições que se referem às inclinações e carências naturais de um ser racional finito, ele tem de incluir também a totalidade destas condições. A ideia de felicidade corresponde à ideia desta totalidade dos fins da inclinação ou das carências naturais. A felicidade é, assim, a condição condicionada do sumo bem. Por isso, Kant distingue o sumo bem *supremum*, a virtude, e o sumo bem *consumado*, "sumo bem de um mundo possível", que diz respeito propriamente à conexão entre virtude e felicidade (KpV, AA 05: 110). No sumo bem consumado, a "felicidade" é pensada como "distribuída bem exatamente em proporção à moralidade (enquanto valor da pessoa e do seu merecimento de ser feliz)" (05: 110).

Entretanto, dada a necessidade da vontade moralmente determinada abstrair de todos os fins da inclinação, virtude e felicidade são necessariamente dois elementos completamente heterogêneos. Virtude e felicidade não são conceitos intercambiáveis, e se a ideia de sumo bem pressupõe uma conexão entre ambos, esta conexão não pode ser dada de maneira analítica. E se sua conexão não é analítica, ela só pode ser uma conexão sintética, uma ligação causal. Isto é, ou a virtude é causa da felicidade ou a felicidade é causa da virtude. Surge daí a "Antinomia da razão prática pura": por um lado, máximas da felicidade não são jamais máximas morais e a felicidade não pode conduzir à moralidade; por outro, não se pode esperar que a determinação da vontade

pela lei moral possa necessariamente conduzir à felicidade, já que a conexão das causas e efeitos no mundo não se guia por nossas intenções morais, mas pelas leis naturais universais da natureza, alheias à nossa vontade (cf. KpV, AA 05: 113-114).

No entanto, como vimos, Kant toma o conceito de sumo bem como objeto e fim necessário da razão prática pura. "Portanto, se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem de ser em si falsa" (KpV, AA 05: 114). Sendo assim, sob o risco de tomarmos como falsa a própria lei moral, condição suprema do sumo bem, será preciso solucionar esta antinomia e mostrar de que modo se faz possível a promoção do sumo bem enquanto conexão de virtude e felicidade neste mundo.

Escapam aos nossos objetivos uma discussão pormenorizada sobre a solução desta antinomia. Basta lembrar que, para solucioná-la, Kant se reporta a doutrina do duplo ponto de vista[168] e mostra que, por meio da postulação da imortalidade da alma e da existência de Deus[169], pode se pensar, ao menos como

---

[168] A afirmação de que a felicidade produz a virtude é *absolutamente falsa*, pois máximas da felicidade não são jamais máximas de virtude. Mas a afirmação de que a virtude produz a felicidade só é *condicionalmente falsa*, isto é, falsa apenas sob a condição de considerarmos a intenção virtuosa <*Tugendgesinnung*> como forma da causalidade no mundo sensorial (cf. KpV, AA 05: 114). "Mas visto que eu não apenas estou facultado a pensar a minha existência como *noumenon* em um mundo do entendimento, porém tenho até na lei moral um fundamento de determinação puramente intelectual de minha causalidade (no mundo dos sentidos), não é impossível que a moralidade da intenção <*Gesinnung*> tenha um nexo, se não imediato, contudo mediato (através de um autor inteligível da natureza) e, em verdade, necessário, como causa, com a felicidade como efeito no mundo sensorial" (05: 114-5).

[169] "Visto que a possibilidade de tal vinculação do condicionado a sua condição pertence inteiramente à relação suprassensível das coisas e não pode absolutamente ser dada segundo leis do mundo sensorial, apesar de a

não impossível ou contraditório, que "a moralidade da intenção <*Gesinnung*> tenha um nexo necessário, como causa, com a felicidade como efeito no mundo sensorial" (KpV, AA 05: 115).

A inclusão da ideia de felicidade como elemento condicionado da ideia de sumo bem é considerada por alguns intérpretes como uma introdução ilegítima de elementos empíricos na filosofia moral pura de Kant. Neste sentido, em seu já clássico e ainda bastante influente comentário à *Crítica da razão prática,* Lewis White Beck formula a objeção de que a aceitação da felicidade como objeto condicionado do fim da ação moral representaria uma "renúncia à autonomia"[170]. Além disso, Beck se volta contra a ideia de que possa haver um dever de promover ou realizar o sumo bem que seja distinto do próprio dever moral contido no imperativo categórico. "Promover o sumo bem", afirma ele, é "simplesmente agir por respeito à lei, que eu já conheço [...]. É gravemente enganoso dizer que há um comando de buscar o sumo bem que seja diferente do comando de preencher as exigências do dever"[171]. Por tudo isso, Beck conclui

---

consequência prática dessa ideia, ou seja, as ações que objetivam tornar efetivo o sumo bem, pertencerem ao mundo sensorial: assim procuraremos apresentar os fundamentos daquela possibilidade, primeiro, em vista do que se encontra imediatamente em nosso poder e, então, em segundo lugar, no que a razão nos oferece como complementação à nossa incapacidade" (KpV, AA 05: 119). A primeira questão diz respeito às condições de realização da virtude, cuja possibilidade se pode representar postulando a imortalidade da alma, que leva à ideia de um progresso infinito da vontade em direção a sua plena concordância com a moralidade. A segunda questão diz respeito às condições de produção de uma felicidade que decorre da virtude e à adequação entre o mundo natural e o mundo moral, cuja possibilidade se pode representar postulando a existência de um autor moral do mundo.

[170] BECK, L. W. *A Commentary on Kant's* Critique of Practical Reason, p. 244-245.

[171] Idem.

que o conceito de sumo bem não pode ser considerado como um “conceito prático” necessário da filosofia moral kantiana[172].

A despeito da influência da interpretação de Beck, diferentes intérpretes vêm procurando mostrar o papel despenhado pelo conceito de sumo bem no interior do sistema prático kantiano, ressaltando que ele não só tem lugar na filosofia moral como também responde a questões de realização da moralidade. Tais questões tiveram necessariamente de ser deixadas de lado no momento inicial de fundamentação do princípio supremo da moralidade, mas nem por isso poderiam ser negligenciadas.

Klaus Düsing, por exemplo, reconstruindo o conceito de sumo bem (não exclusivamente a partir da segunda *Crítica*, mas também da *Crítica da faculdade do juízo* e da *Religião nos limites da simples razão*) mostra que “o sumo bem da concepção tardia de Kant” (isto é, aquele da segundo *Crítica* em diante, que ressalta que o sumo bem não é motivo ou fundamento de determinação da vontade moral, mas seu fim e objeto necessário) “pertence não à doutrina dos princípios da ética, mas a uma filosofia prática completa e desenvolvida, que investiga todas as capacidades fundamentais da consciência moral finita”[173]. Segundo ele, o sumo bem, enquanto objeto necessário dos fins postos pela vontade finita, “é um esboço moral de nosso mundo, ideia diretriz de toda determinação e realização dos fins éticos individuais no mundo”[174].

Beneficiando-se das contribuições de Düsing, Yirmiahu Yovel, em seu *Kant and Philosophy of History*, formula a ideia de que o conceito de sumo bem leva a filosofia moral kantiana a

---

[172] Ibidem, p. 245.
[173] DÜSING, K. *Das Problem des Höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, p. 41.
[174] Idem.

um segundo estágio, mais abrangente que o estágio inicial meramente formal. Neste segundo estágio, entrariam em cena questões como a "*realização* da moralidade no reino da natureza, a *totalização* de trabalhos morais individuais em um novo sistema e, de modo geral, o *remodelar* das ordens empíricas dadas, de modo a que concordem com demandas morais"[175]. Extraindo as consequências desta interpretação para a filosofia da história, Yovel formula a tese de que o sumo bem seria "a ideia regulativa da história", na medida em que a "história" teria de ser entendida como "o processo no qual o sumo bem tem de ser realizado e no qual a ação livre e formativa da razão prática remodela o mundo dado em um mundo novo, um mundo moral"[176].

A partir das formulações destes dois intérpretes mencionados acima, Harry Van der Linden propõe uma interpretação ainda mais ousada. Segundo ele, leituras formalistas, por demais atentas à dimensão privada do juízo moral, haveriam negligenciado o aspecto social da ética kantiana. O papel sistemático do dever de promover o sumo bem no mundo deveria levar à conclusão de que a ética kantiana é uma "ética social", em tudo oposta à "ética privada" a que a leitura da *Fundamentação* e da Analítica da segunda *Crítica* parecem primeiramente conduzir[177]. Contrapondo-se à interpretação de Beck, que não vê no dever de promover o sumo bem senão o mesmo dever moral contido nas formulações do imperativo categórico, Van der Linden afirma que "cada uma das formulações do imperativo categórico, tal como são explicadas na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, exigem que aspiremos a uma sociedade

[175] YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*, p. 29. A respeito dos dois estágios da filosofia moral, cf. o capítulo 1 do livro.
[176] YOVEL, Y. *Kant and the Philosophy of History*, p. 31.
[177] VAN DER LINDEN, H. *Kantian Ethics and Socialism*, p. 4.

moral, na qual os agentes humanos buscam fazer felizes uns aos outros"[178]. Isto é, para este intérprete, já as formulações do imperativo categórico conteriam o conceito de sumo bem, o que o leva a concluir que a ética kantiana, mesmo quando trata da fundamentação da moral, seria uma ética social.

Não pretendo entrar no mérito da oposição entre "ética privada" e "ética social", engenhosamente estabelecida por Van der Linden, tampouco discutir a ideia de que a filosofia moral kantiana, já no nível de sua fundamentação, seria uma ética social[179]. Tampouco me interessa debater a tese de Düsing, segundo a qual a doutrina do sumo bem conduziria a uma filosofia prática completa e desenvolvida, capaz de explicitar todas as capacidades fundamentais da consciência moral finita. Ainda assim, cumpre dizer que tais interpretações parecem acertadas

---

178 VAN DER LINDEN, H. *Kantian Ethics and Socialism*, p. 07.

179 Apesar da extravagância de certas teses, como a de que as formulações do imperativo categórico conteriam o dever de promover o sumo bem e que, por isso, a ética kantiana seria desde sempre uma ética social, quero chamar atenção aqui para a relevância do livro *Kantian Ethics and Socialism*. Na primeira parte do livro, Van der Linden busca mostrar, de maneira bastante criteriosa, de que modo a filosofia da história dos textos populares de Kant pode ser compreendida como atinente à questão da realização da moralidade no mundo, contida na exigência prática no dever de promover o sumo bem. Mas, além disso, a segunda parte do livro reconstrói a filosofia moral de Hermann Cohen, chamando atenção para seu projeto de conciliar a filosofia moral kantiana com a filosofia política marxista. Van der Linden mostra o empenho teórico com que Cohen e Vorländer, entre outros membros da escola de Marburg, se engajaram na tarefa de corrigir uma espécie de déficit moral e ético presente no materialismo dialético. Não bastasse isso, o livro termina com um "Apêndice" de caráter histórico que narra a história das relações intelectuais e pessoais (documentadas por uma série de correspondências e outros registros) destes membros da escola de Marburg com importantes quadros do Partido Social Democrata Alemão e da Segunda Internacional Socialista. A leitura deste livro serve para chamar a atenção para a contribuição da escola de Marburg para a interpretação da filosofia moral kantiana, usualmente negligenciada pela pesquisa kantiana no Brasil.

quando sugerem haver uma relação necessária entre a vontade moralmente determinada e a realização de um fim (introduzida por Kant em sua doutrina do sumo bem), o que efetivamente sugere uma ética ou filosofia moral mais abrangente do que aquela exposta nas obras de fundamentação. Na doutrina do sumo bem, tanto quanto na filosofia da história que buscamos reconstruir neste livro, Kant parece se ocupar da questão da realização de fins morais no mundo, questão que a *Fundamentação da metafisicados costumes* e a "Analítica" da *Crítica da razão prática* nos convidam a abstrair.

Deixo também a cargo do leitor o juízo a respeito da tese de Yovel, segundo a qual a filosofia da história kantiana só ganha sentido no interior da filosofia crítica quando lida à luz do conceito de sumo bem, como se o dever de promover o sumo bem fosse a ideia regulativa da história. Chamo apenas atenção para que o preço a pagar por esta interpretação é excluir do quadro de tal ideia regulativa a filosofia da história exposta por Kant nos seus textos "populares" (objeto de minha análise em boa parte das seções anteriores deste trabalho)[180]. Como veremos

[180] "Os ensaios mais periféricos e mais explícitos sobre história parecem sugerir uma imagem diferente [daquela da ideia regulativa de história]. Estes ensaios – sobretudo a *Ideia de uma história universal*, o *Começo conjetural da história humana* e o segundo apêndice à *Paz Perpétua* – tendem a reduzir a história à história *política*. Eles atribuem o progresso histórico a um esquema finalístico oculto, que opera *inconscientemente* na natureza por meio da violência e do conflito; e, afirmando a existência de uma tal teleologia natural, eles parecem transgredir os limites da razão crítica e cometer uma falácia 'dogmática'" (*Kant's Philsophy of History*, p. 127). Esta interpretação me parece questionável. Como procurei mostrar no capítulo anterior, a filosofia da história kantiana, mesmo nos ensaios referidos por Yovel, não reduz a história à história política. Tampouco a teleologia neles operante comete uma falácia dogmática, podendo, antes, ser reconduzida coerentemente aos limites da razão crítica, tanto no caso da teleologia da natureza pensada a partir da conformidade a fins como ideia regulativa (objeto de um uso hipotético da razão)

na seção 7.2, a relação entre a filosofia da história e a doutrina do sumo bem é mais tênue do que sugere Yovel. Por esta razão, considero também que devemos guardar certo cuidado diante a tentação de reduzir a hipótese kantiana do progresso e sua dupla justificação a partir dos interesses teórico e prático da razão a uma teleologia moral, como se Kant estivesse aí apenas respondendo à pergunta "o que me é permitido esperar".

De qualquer modo, salta aos olhos que a contraposição de todos estes intérpretes à leitura de Beck concorda num ponto fundamental: Kant foi mais longe do que formular uma filosofia moral formal e também se ocupou de pensar as condições de realização da moralidade no mundo.

É o caso agora de tecer breves considerações a respeito dos dois pontos da objeção de Beck ao papel sistemático do conceito de sumo bem. Em primeiro lugar, discutirei a tese de que a felicidade como componente do sumo bem representaria uma renuncia à autonomia do sujeito moral e ao fundamento supremo da moralidade. Em segundo lugar, me contraponho à ideia de que não haveria um dever de promover o sumo bem que se distinga do dever contido no imperativo categórico.

a) O sumo bem e a felicidade

Como vimos acima, Beck sustenta que a felicidade como componente do objeto da razão pura prática representa uma renuncia à autonomia do sujeito moral. Esta interpretação apoia-se na compreensão do conceito de felicidade como "recompensa" a ser esperada pelo agente que se determina a

---

quanto no caso da teleologia da natureza pensada a partir da conformidade a fins como princípio transcendental da faculdade de juízo reflexionante (com a qual opera o juízo teleológico).

agir moralmente. De fato, Beck assume que "o elemento da recompensa não é [...] a principal premissa para o argumento da imortalidade na segunda *Crítica*, mas Kant não o omite do argumento seguinte sobre a existência de Deus"[181]. Isto é, de acordo com Beck, se não a imortalidade da alma, ao menos a existência de Deus teria de ser postulada para garantir a ideia de que a felicidade possa ser pensada como a recompensa que o sujeito moral pode esperar de sua conduta virtuosa.

Explicitando a objeção de Beck, Nathan Rotenstreich define a felicidade, enquanto condição condicionada do sumo bem, como o estado de ânimo decorrente da satisfação de "inclinações e expectativas pré-morais e amorais" do sujeito prático[182]. A partir desta concepção de felicidade, cuja obtenção seria assegurada pela postulação da existência de Deus, o intérprete conclui: "a pessoa moral será recompensada"[183]. Tudo se passaria como se o sujeito moral se empenhasse em promover o sumo bem no mundo e esperasse, ao final, a recompensa de ver satisfeitas suas inclinações e carências naturais contrárias à moralidade (que tiveram de ser abstraídas quando da determinação de sua vontade). Kant não estaria defendendo nada muito distante da prática daqueles católicos que, após uma vida inteira contrária à moralidade e à beira da morte, compram ao padre a absolvição de seus pecados perante o grande Juiz.

No entanto, a interpretação do conceito de felicidade como estado decorrente da satisfação de inclinações contrárias à moralidade, salvo engano meu, não é corroborada por uma passagem sequer da "Dialética da razão prática pura" da segunda

---

[181] BECK, L. W. *A Commentary on Kant's* Critique of Practical Reason, p. 273.
[182] ROTENSTREICH, N. *Practice and Realisation. Studies in Kant's Moral Philosophy*, p. 146.
[183] Idem.

Crítica, onde Kant desenvolve o conceito de felicidade contido no sumo bem. De fato, ao longo da "Analítica", Kant se refere ao conceito de felicidade como o "conjunto" dos "princípios práticos materiais" de determinação da vontade (KpV, AA 05: 22). Tais princípios visam "a sensação de agrado que o sujeito espera da efetividade do objeto" que determina sua vontade (05: 22). Este conceito de felicidade corresponde ao conceito de felicidade que Beck e Rotenstreich supõem estar incluído no conceito de sumo bem. E eles teriam razão em apontar uma renúncia ao princípio da autonomia caso fosse este o conceito de felicidade que, na "Dialética", Kant toma como componente do sumo bem consumado. Pois, como vimos, na felicidade de que trata a "Analítica", princípios materiais relativos a carências naturais contrárias à moralidade, provenientes do amor de si, são postos como "fundamento de determinação" da vontade (KpV, AA 05: 22).

No entanto, o conceito de sumo bem consumado pressupõe não qualquer princípio material, mas a lei moral como fundamento de determinação da vontade. Portanto, é preciso distinguir o conceito de felicidade da "Analítica" e o da "Dialética da razão prática pura".

Como vimos acima, no início da "Dialética da razão prática pura", Kant reporta o "praticamente condicionado" (a felicidade) às "inclinações" e a "uma carência natural" (05: 108). Mas, segundo entendo, a felicidade possibilitada pelo sumo bem consumado diz respeito à satisfação das carências naturais de um sujeito que se determina a agir moralmente, e não à satisfação de carências contrárias à moralidade. As carências do sujeito que persegue o sumo bem dizem respeito à expectativa de sucesso de sua ação de transformar o mundo sensível em um mundo moral, uma vez que este sujeito é um sujeito *moralmente determinado*. Isto é, a felicidade como componente do sumo

bem não é uma felicidade que decorra da satisfação de inclinações contrárias à moralidade. A felicidade contida no sumo tem de ser entendida como relativa ao estado de ânimo decorrente do sucesso da ação de alguém que já converteu seu modo de pensar de modo a adquirir um caráter bom e que, por isso, visa promover a moralidade no mundo ou o sumo bem.

Evidentemente, todo ser racional finito tem carências naturais e não pode ser diferente com o sujeito da ação moral. Mas a condição suprema da ideia de sumo bem, a determinação da vontade pela lei moral, implica que as carências do sujeito da ação de promover o bem digam respeito exclusivamente à expectativa de criar um mundo moral. Sua felicidade é o estado de ânimo decorrente do sucesso desta empreitada. Neste contexto, a felicidade consiste na satisfação da carência de uma vontade moralmente determinada e distingue-se claramente da felicidade pensada como satisfação da carência de uma vontade que tem no amor de si, ou noutros motivos patológicos, seu fundamento de determinação.

Além de distinguir o conceito de felicidade contido no sumo bem do conceito de felicidade decorrente da determinação da vontade por princípios materiais, é preciso também distingui-lo do conceito de felicidade estoica. Kant contrapõe claramente o seu conceito de sumo bem ao conceito de sumo bem estoico, mostrando que neste último a felicidade está contida *analiticamente* na consciência do sujeito prático que se sabe virtuoso (cf. KrV, AA 05: 112). Para o estoico, "a virtude é o *sumo bem total*, e a felicidade apenas a consciência de sua posse como pertencente ao estado do sujeito" (05: 112). Ser virtuoso para o estoico é, ao mesmo tempo, ser feliz. Diferentemente, como vimos, para Kant virtude e felicidade são dois conceitos heterogêneos. Por isso, a realização do sumo bem total é uma

síntese entre virtude e felicidade, pressupõe a ação do sujeito moral e não se distingue da inação decorrente da plena satisfação com o estado próprio. E esta ação do sujeito moral só pode ser pensada como possível mediante a postulação de uma causa inteligente e benevolente da natureza, capaz de fazer concordar os reinos da natureza e da liberdade. Nesses termos, a felicidade contida no sumo bem só pode significar o estado de satisfação decorrente da concordância entre a natureza e a moralidade, e não pode ser entendida como a simples consciência de ser um sujeito virtuoso.

A concepção kantiana de felicidade compreendida no sumo bem é tornada clara por Kant na seguinte passagem da "Dialética da razão prática pura": "*Felicidade* é o estado de um ser racional no mundo para o qual, no todo de sua existência, *tudo se passa segundo seu desejo e vontade* e depende, pois, da concordância da natureza com todo o seu fim, assim como com o fundamento de determinação essencial de sua vontade" (KpV, AA 05:124). Esta passagem evidencia que a felicidade que compõe a ideia de sumo bem não consiste na concordância da natureza com fins outros que não fins morais, já que nela a natureza e fins morais são pensados como plenamente concordantes. Por conseguinte, o estado de ânimo descrito por este conceito de felicidade corresponde à satisfação de uma carência descrita como a expectativa de que a natureza concorde com o fim de uma vontade moralmente determinada. Isto é, o sujeito feliz é aqui aquele que é bem-sucedido em sua tarefa de reordenar o mundo de tal forma que passe a concordar com sua vontade, a qual, por sua vez, é uma vontade boa ou moral. Por isso, contrariamente ao que afirma Beck, Kant conclui o primeiro capítulo da "Dialética da razão prática pura" mostrando que, no conceito de sumo bem, o conceito de felicidade está

subordinado à determinação moral da vontade e *pressupõe* o conceito de autonomia:

> No conceito de sumo bem a lei moral já está compreendida como condição suprema [...] e a representação de sua existência possível mediante a nossa razão prática é ao mesmo tempo o *fundamento de determinação* da vontade pura; porque então a lei moral – já efetivamente incluída e pensada conjuntamente nesse conceito – e nenhum outro objeto determina a vontade *segundo o princípio da autonomia* (KpV, AA 05: 109-110, grifo meu).

b) O dever de promover o sumo bem

Mostrei acima ser questionável a primeira objeção de Beck ao conceito de sumo bem, segundo a qual a felicidade nele contida como condição determinada implicaria numa renúncia ao princípio da autonomia. Tratarei agora da segunda objeção por ele formulada, a de que não pode haver um dever de promoção do sumo bem que se distinga do dever contido desde sempre no imperativo categórico.

Como indiquei acima, Beck extrai esta conclusão do fato de a lei moral ser a condição suprema do conceito de sumo bem. Vimos que Kant corrige a concepção defendida inicialmente no "Cânone" da *Crítica da razão pura*, segundo a qual o sumo bem seria o motivo subjetivo de determinação da vontade. A partir da segunda *Crítica*, Kant passa a considerar que a lei moral tem de ser, ao mesmo tempo, fundamento objetivo *e* motivo subjetivo de uma vontade moralmente determinada. Com isso, o sumo bem deixa de contar como motivo e passa ser apenas objeto incondicionado da razão prática pura e fim terminal da ação do sujeito moral. Kant então esclarece que o fim visado pela razão

prática pura é consequência e não fundamento de determinação da vontade, e que a lei moral é incluída no conceito de sumo bem como sua condição suprema.

Mas, então, será preciso dar razão a Beck? Isto é, o dever de promover o sumo bem não acrescenta nada ao dever contido no imperativo categórico? Vários intérpretes[184] dirão que não e acredito ser preciso concordar com eles. A razão maior de minha discordância com Beck reside no fato de que, segundo Kant, nos seres humanos, a razão prática pura não se satisfaz apenas com a determinação do princípio supremo da moralidade. Ela carece também de um objeto incondicionado e põe um fim terminal para a ação moralmente determinada. Sendo assim, o dever contido no imperativo categórico e o dever de promover o sumo bem parecem não podem ser intercambiáveis. Como afirma Kant, "a proposição 'faz do sumo bem possível no mundo o teu fim terminal' [...] é introduzida pela lei moral", mas por meio dela "a razão prática *se estende para além* desta última; tal é possível porque a lei se refere à propriedade natural do homem de ter de pensar para todas as ações, além da lei, ainda um fim" (Rel, AA 05: 07, nota. Grifo meu).

Mas no que propriamente se baseia a proposição "faz do sumo bem possível no mundo o teu fim terminal", enquanto proposição que vai além da lei moral?

Como a citação acima indica, o dever de promover o sumo bem é introduzido pela própria lei moral. Afinal, como

[184] Cf. Allison, H. "The Gulf between Nature and Freedom and Nature's Guarantee of Perpetual Peace"; Düsing, K. "Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie". Silber, J. "Kant's Conception of the Highst Good as Immanent and Transcendent"; Van der Linden, H. *Kantian Ethics and Socialism*, cap. I; Kleingeld, P. *Fortscritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, cap. VIII.

vimos anteriormente, o sumo bem tem na lei moral a sua condição suprema. Mas, se este dever é introduzido pela lei moral, ele, no entanto, não se confunde com esta última, uma vez que o conceito de sumo bem contém mais elementos do que ela, isto é, contém também a referência necessária a um fim[185]. O conceito de sumo bem pressupõe uma síntese entre o conceito de uma vontade moralmente determinada e o conceito de felicidade, entendida como a satisfação decorrente da ação de fazer o mundo sensível aproximar-se o mais possível da ideia de um mundo moral. Portanto, o conceito de sumo bem é introduzido pela lei moral, mas não se esgota nela. Até porque a ideia de um fim da ação moral é necessariamente abstraída pelo imperativo categórico.

O sumo bem como fim terminal da vontade moralmente determinada é um mundo moral. E, como vimos, a conexão sintética entre a vontade moralmente determinada e a felicidade contida no conceito de sumo bem é de tal ordem que a primeira tem de ser pensada como causa da segunda, jamais o inverso. Ou seja, apenas a ação moral pode promover o sumo bem, já que máximas da felicidade não podem produzir nenhuma virtude. Apenas a ação moral pode ser causa da felicidade, desde que, assim entende Kant, postule-se a existência de um autor do mundo sábio e benevolente, capaz de assegurar que o curso da natureza possa vir a concordar com os fins da ação moral.

Portanto, se a lei moral é um dever incondicional, se o sumo bem como fim terminal da ação moral corresponde a um mundo moral e se apenas a ação moral pode produzir o sumo bem, então, promover um mundo moral é também um dever

[185] Sigo aqui em linhas gerais o argumento de Kleingeld, P. *Vortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, p. 139-143.

incondicional. Dito noutros termos, o sumo bem é um fim da razão pura prática e corresponde à ideia de um mundo moral; somente a ação de um sujeito que se determina pela lei moral pode promover um mundo moral; a lei moral comanda incondicionalmente; logo, a promoção do mundo moral é também comandada incondicionalmente.

A força normativa do dever de promover o sumo bem como mundo moral assenta, portanto, na mesma força normativa contida no dever posto pelo imperativo categórico. No entanto, isso não implica que os dois deveres sejam um e o mesmo, porque a lei moral não toma em consideração nenhum fim, enquanto que o sumo bem é o fim terminal da ação moral. A promoção de um mundo moral é um fim necessário da razão pura prática, mas este fim só pode ser alcançado por uma vontade que se determina pela lei moral. Por isso, a força normativa do dever moral está contida no dever de promover o sumo bem, embora este último signifique uma ampliação do dever moral contido no imperativo categórico em direção à satisfação da carência por um objeto ou fim próprio da vontade de um ser racional finito.

Beck tem razão quando afirma que não pode haver outro princípio moral além do imperativo categórico. Como acabei de indicar, o dever de promover o sumo bem encontra no próprio imperativo categórico a sua força normativa, mas isto não implica que o dever de promovê-lo não se distinga do dever contido no imperativo categórico. O que diferencia os dois deveres é que o dever de promover o sumo bem ordena ao sujeito moral também o seu empenho para realizar a ideia de um mundo moral, enquanto o imperativo categórico exige do sujeito apenas um teste de universalização de suas máximas. Esta ampliação de escopo da razão pura prática se explica pela carência por

totalização ou pela carência por um objeto prático incondicionado da razão pura prática. Sem que o sujeito moral pergunte-se pelo sentido ou fim de sua ação, a possibilidade de realização de fins morais no mundo não se deixa pensar.

7.2 O sumo bem e a filosofia da história

Como pudemos ver acima, o dever de promover o sumo bem no mundo se apresenta como o dever de promover um mundo moral. Neste sentido, a doutrina kantiana do sumo bem guarda semelhanças com a filosofia da história. Em diversas passagens anteriores[186], indiquei argumentos contrários à interpretação de comentadores como Höffe e Weyand, segundo a qual a noção kantiana de progresso histórico não inclui a ideia de progresso moral. Assim como Kleingeld, Wood, Louden e outros, considero que a noção kantiana de progresso histórico tem no desenvolvimento moral da humanidade o seu fim último. No capítulo 5, por exemplo, vimos que Kant apresenta uma justificação da hipótese da história como progresso baseada no dever de promover o melhoramento moral da humanidade. Este dever se apresenta como a obrigação de agir de tal modo sobre as sucessivas gerações que elas possam, por si mesmas, aproximar-se progressivamente de seu melhoramento moral (cf. TP, AA 08: 309).

A ideia de um sumo bem no mundo, entendida como a promoção de um mundo moral, representa a ideia da união de todos os fins morais (cf. Rel, AA 06: 05). Por sua vez, a ideia de um melhoramento moral das futuras gerações implica a ideia

[186] Cf., por exemplo, capítulo 1, seção 1.

de que progressivamente os agentes vão ampliando sua capacidade subjetiva de se determinar moralmente. Isto é, o dever de promover o melhoramento moral das futuras gerações implica a ideia de que os membros das futuras gerações vão progressivamente passando a agir segundo fins morais. O possível resultado da ação ordenada por este dever parece ser a realização de um mundo moral, isto é, a realização da ideia de uma união de todos os fins morais. Neste sentido, a ideia de promoção de um mundo moral, contida no dever de promover o sumo bem, assemelha-se à ideia de um progresso moral que se pode esperar como resultado da ação ordenada pelo dever de agir de tal modo que as sucessivas gerações aproximem-se progressivamente de seu melhoramento moral, de que Kant trata em *Sobre a expressão corrente*.

No entanto, salta aos olhos que, nas passagens onde desenvolve a problemática do sumo bem, Kant não faça referências à filosofia da história. A *Crítica da faculdade do juízo* é um caso exemplar a esse respeito. Vimos anteriormente que, no § 83 desta obra, Kant retoma boa parte do conteúdo da filosofia da história desenvolvido na *Ideia de uma história universal*. Diferentemente, os § 86 em diante retomam a problemática do sumo bem. Kant volta-se então à questão do fim terminal <*Endzweck*>[187] da razão pura prática, e à consequente

[187] É preciso distinguir aqui o conceito de fim terminal <*Endzweck*> introduzido por Kant nos §§ 83 e 84 da *Crítica da faculdade do juízo* e aquele discutido do § 86 em diante. O primeiro diz respeito tão somente à ideia de um fim "que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade" (KU, AA 05: 434) e se confunde com o próprio ser humano na medida em se determina a agir segundo "uma faculdade suprassensível (a liberdade)" (05: 435). O segundo é o conceito que discuti na seção anterior, objeto da razão pura prática e idêntico ao conceito de sumo bem: a lei moral "nos determina, e mesmo *a priori*, um fim terminal para o qual ela nos obriga e este é o *sumo bem no mundo*, possível pela liberdade" (05: 450).

necessidade de postulação da existência de Deus, a fim de discutir a relação entre prova moral da existência de Deus e o conceito de uma causa inteligente do mundo, a cuja pressuposição conduziu a teleologia física discutida até o § 82. E nesta, que é a única das três *Críticas* em que a filosofia da história é discutida explicitamente, não há nenhuma menção à possível relação entre a noção de progresso histórico e moral e a ideia de sumo bem.

Buscarei agora confrontar brevemente a doutrina do sumo bem com a ideia de progresso moral contida na filosofia da história.

a) O dever de atuar pelo melhoramento moral das futuras gerações e o postulado da imortalidade da alma

A ideia de um melhoramento moral da humanidade, admitida como hipótese na filosofia da história kantiana, diz respeito à possibilidade de um aumento gradual, ao longo do tempo, das ações praticadas por dever. Vimos que este melhoramento moral só se deixa pensar como possível numa progressão que se estende infinitamente, resultado da ação dos indivíduos das sucessivas gerações que se põem a agir pelo dever de promover o melhoramento moral da posteridade. Nestes termos, a filosofia da história conduz à ideia de um fim terminal da história, no qual a humanidade alcançaria sua destinação na Terra (cf. IaG, AA 08: 30).

Portanto, a filosofia da história nos permite representar a ideia de um momento futuro de realização da moralidade. Na *Ideia de uma história universal*, Kant se refere a este momento futuro hipotético como a transformação da sociedade em um "todo moral" (08: 21). Evidentemente, para que tal todo social moral possa ser possível é preciso que cada um dos seres

humanos que o compõe sejam indivíduos virtuosos, isto é, sejam seres humanos cuja vontade se conforma plenamente à moralidade. A ideia de um todo moral pressupõe uma totalidade de indivíduos virtuosos, cuja vontade é determinada moralmente.

Neste sentido, é possível pensar uma aproximação entre a ideia de progresso moral histórico e o postulado da imortalidade da alma. Vimos que a possibilidade de promoção do sumo bem tem como condição suprema a plena conformidade da vontade à lei moral. A ideia desta plena conformidade é chamada de "santidade" da vontade (KpV, AA 05: 122). Em princípio, no entanto, a santidade da vontade é impossível de ser alcançada pelos seres racionais finitos, cuja razão prática não é sempre suficientemente capaz de determinar a vontade. De modo a tornar possível a representação de uma vontade finita que se adéqua plenamente à lei moral, a razão pura prática postula a imortalidade da alma.

Segundo Kant, a ideia de santidade da vontade "somente pode se encontrada em um *progresso* que avança ao *infinito* em direção àquela conformidade plena" da vontade à lei (KrV, AA 05: 122). Na *Crítica da razão prática*, Kant considera que este progresso infinito somente é possível sob a pressuposição de que a existência do ser racional é perdurável ao infinito. Postulando a existência indefinida da alma ao longo do tempo, é possível pensar que o indivíduo paulatinamente purifica sua vontade da influência dos móbiles do amor de si, de tal modo que, em algum momento futuro, sua vontade passe a ser determinada exclusivamente pela lei moral. Sendo assim, Kant conclui que "o sumo bem é praticamente possível somente sob a pressuposição da imortalidade da alma; por conseguinte, esta, enquanto inseparavelmente vinculada à lei moral, é um *postulado* da razão prática pura" (05: 122).

No entanto, Kant poderia ter oferecido outra solução para o problema da possibilidade da condição suprema do sumo bem. Como ele mesmo afirma na *Ideia de uma história universal*, os indivíduos humanos são "todos mortais", mas a "espécie é imortal" (IaG, AA 08: 20). A ideia de que a espécie humana é imortal apoia-se no fato de que as gerações sucedem-se umas às outras e que, por isso, o patrimônio cultural, civilizatório e relativo ao grau de esclarecimento que cada geração possui a respeito do funcionamento do juízo prático pode e deve ser transmitido de uma geração a outra, por meio de processos educativos (cf. MAM, AA 08: 118). A possibilidade de transmissão ininterrupta deste, digamos assim, legado espiritual confere imortalidade à humanidade. A ideia de imortalidade da espécie humana está atrelada a esta noção de transmissão pedagógica das conquistas da cultura e, como vimos acima, o progresso moral de que Kant fala em *Sobre a expressão corrente* depende da atuação das sucessivas gerações segundo o dever de promover as condições para que a posteridade possa se fazer melhor de um ponto de vista moral[188].

Sendo assim, Kant poderia ter respondido ao problema da santidade da vontade recorrendo à ideia de imortalidade da espécie humana, sem que fosse necessário pressupor a imortalidade da alma individual. De fato, a ideia de imortalidade da espécie já se fazia presente na filosofia da história kantiana desde a primeira metade da década de 1780, portanto antes de formulada a antinomia da razão prática. Cabe então a pergunta: por que ele não respondeu ao problema da santidade da vontade pela via da filosofia da história?

---

[188] Cf. a esse respeito o capítulo 9.

Ao que parece, a resposta a esta pergunta passa por considerar que a postulação da imortalidade da alma é justificada com vistas a resolver um problema de ordem prática, mas que tem implicações especulativas, enquanto o progresso moral admitido na filosofia da história se justifica a partir da necessidade do sujeito da ação de pensar a possibilidade de realização de um dever posto pela razão prática. De fato, a promoção do sumo bem é a promoção de um mundo moral e, neste sentido, confunde-se com o dever de promover o melhoramento moral das futuras gerações. Mas a questão do sumo bem surge a partir da busca da razão pura prática por um incondicionado, isto é, a partir da carência de um objeto incondicionado da razão prática. A busca da razão por um incondicionado prático, investigada ao longo da "Dialética da razão prática pura" da segunda *Crítica*, permite Kant responder por que a razão pura prática é conduzida a uma antinomia prática, ao mesmo tempo em que a solução desta antinomia permite um acesso (prático) aos objetos visados também pela razão teórica, cujo acesso fora vetado pela primeira *Crítica*. Trata-se, portanto, de uma questão de ordem prática com implicações especulativas (cf. KpV, AA 05: 132).

Por sua vez, como mostrei no capítulo 5, a hipótese do progresso moral da humanidade se justifica pelo interesse do sujeito prático em representar as condições de possibilidade de realização do dever de promover o melhoramento moral da posteridade. É o interesse pela realização de algo que a razão prática põe como dever que autoriza admitir a hipótese da possibilidade de um progresso moral da humanidade. Nesse sentido, a justificação da hipótese do progresso moral não coincide com o problema que conduz à postulação da imortalidade da alma.

Além disso, como vimos, os postulados da razão prática se justificam apenas em função da necessidade da se pensar as

condições de possibilidade de realização do sumo bem. A razão prática postula a imortalidade da alma com vistas a tornar representável a possibilidade de uma plena conformidade da vontade à lei moral, mas esta postulação só é justificada na medida em que tal conformidade (a virtude ou santidade da vontade) é uma das condições do sumo bem. É no quadro de um problema mais amplo, o da condição de possibilidade do sumo bem, que a razão pura prática postula a imortalidade. Isso evidencia que a questão da admissão da possibilidade da plena conformidade da vontade à lei em um progresso infinito da vontade em direção a sua santidade escapa ao problema da possibilidade de realização do dever de promover o melhoramento moral da posteridade, admitida como hipótese na filosofia da história.

O postulado da imortalidade da alma resolve apenas a questão da possibilidade da condição suprema do sumo bem. Mas para se pensar as condições de possibilidade do sumo bem completo ou consumado é preciso ainda considerar a questão da possibilidade da conexão entre virtude e felicidade. Vejamos agora, então, qual é a relação entre a filosofia da história e a ideia de sumo bem como unidade sintética entre virtude e felicidade.

b) O progresso moral na filosofia da história e a conexão entre virtude e felicidade

A ideia de um sumo bem consumado, no qual a virtude é pensada como causa da felicidade, conduz ao postulado da existência de Deus. Pois, como indiquei anteriormente, máximas da felicidade não podem ser causa da virtude. Do mesmo modo, máximas de virtude não garantem por si sós o alcance da felicidade, já que esta última diz respeito a um estado de ânimo que resulta do efeito das ações no mundo sensível, algo que

escapa à nossa vontade. Mesmo que estas ações sejam moralmente motivadas, e que o conceito de felicidade compreendido no conceito de sumo bem diga respeito ao estado de ânimo decorrente do sucesso da ação moralmente motivada (como mostrei acima ser o caso), ainda assim, o sucesso da ação que visa aproximar o mundo sensível da ideia de um mundo moral depende das leis universais da natureza comportarem nossos fins morais. Apenas na medida em que postula a existência de um criador moral do mundo, a razão prática pode pensar ou conceber a possibilidade de um acordo entre virtude e felicidade, entre a ação moralmente motivada e o curso da natureza. Portanto, o dever de promover está ancorado na postulação da existência de um autor moral do mundo.

No entanto, seja na justificação teórica seja na justificação prática de sua filosofia da história, Kant não faz qualquer referência à ideia de um criador moral do mundo. A hipótese do progresso se justifica ora a partir de uma doutrina teleológica da natureza ora a partir do dever de pressupor como possível a realização dos deveres de promover o melhoramento moral das futuras gerações ou de promover a paz interna e externa. Tal hipótese dispensa a postulação da existência de autor benevolente do mundo. Por isso, acredito ser necessário distinguir o dever de promover o sumo bem e a hipótese do progresso histórico.

Além disso, como mostrei em diversos momentos acima, a ideia de progresso histórico abrange tanto o progresso político quanto o progresso moral da humanidade. E é sabido que a ideia de justiça política, meta subalterna do progresso histórico, não diz respeito à felicidade ou bem estar do povo (cf. TP, AA 08: 302)[189]. Do mesmo modo, a justificação da hipótese do

---

[189] "Vê-se claramente que mal faz, mesmo no direito civil, o principio da felicidade [...] O soberano quer tornar o povo feliz segundo a sua própria ideia

progresso, baseada no dever de promover o melhoramento moral da humanidade, não faz qualquer referência à necessidade de ligação entre o progresso moral e a obtenção da felicidade. Ao que parece, seja em seu aspecto político seja em seu aspecto moral, a concepção kantiana de progresso da humanidade não parece trazer consigo a ideia de aumento ou realização da felicidade. Este é mais um problema que precisa ser enfrentado para a determinação adequada da relação entre filosofia da história e doutrina do sumo bem.

No parágrafo da *Crítica da faculdade do juízo* onde retoma a concepção de história exposta na *Ideia de uma história universal*, Kant opõe explicitamente felicidade e cultura, mostrando que apenas esta última pode consistir no verdadeiro fim último da natureza (cf. KU, AA 05: 429-430). Isto é, se a cultura (ou história) humana é um fim da natureza, ela não diz respeito à obtenção da felicidade. No entanto, fica evidente que o conceito de felicidade aí em jogo não é o conceito de felicidade contido conceito de sumo bem e desenvolvido na “Dialética”, mas aquele mesmo conceito de felicidade da “Analítica” da *Crítica da razão prática*[190]. Pois, como diz Kant “o conceito de felicidade não é tal que o homem possa abstraí-lo dos seus instintos e desse modo o retire da sua animalidade nele mesmo; pelo contrário, é a mera *ideia* de um estado, uma ideia à qual ele quer fazer seu estado adequado, sob condições simplesmente empíricas” (05: 430). Em seguida, também na terceira *Crítica*, este conceito de felicidade será suplantado pelo conceito de felicidade da “Dialética” da segunda *Crítica* (isto é, o conceito de felicidade

e transforma-se em déspota; o povo não se quer deixar privar da pretensão humana universal à própria felicidade e torna-se rebelde” (TP, AA 08: 302).

[190] Cf. capítulo 7.

incluído no conceito de sumo bem, cujos traços delineei mais acima), quando Kant retoma a problemática do sumo bem no contexto da relação entre a prova moral da existência de Deus e o conceito de uma causa inteligente do mundo fornecido pela teleologia física. Ainda assim, nessas passagens, nenhuma vinculação explícita é estabelecida entre o dever de promover o sumo bem e a filosofia da história.

Entretanto, Kant não nega que o progresso histórico possa resultar num aumento da felicidade humana. "A natureza", diz ele, "quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele próprio proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão" (IaG, AA 08: 19). Como se sabe, para Kant, mesmo que seja um fim da natureza, o progresso histórico depende daquilo que o homem faz de si mesmo. E ele não recusa que este fazer de si mesmo possa resultar não apenas na participação na perfeição – que a sequência da passagem citada indica ser uma perfeição moral, atrelada à boa vontade (cf. 08: 19) – como também na felicidade.

A referência à ideia de que tal participação na felicidade será obtida "por meio da própria razão" e "livre do instinto" pode indicar que se trata aí do conceito de felicidade da "Dialética" da segunda *Crítica* e que está contido no conceito de sumo bem. Como mostrei acima, este conceito é aquele próprio do sujeito que se determina a agir segundo o mandamento da razão pura prática, enquanto o conceito desenvolvido na "Analítica" da primeira *Crítica* diz respeito à satisfação dos fins da inclinação (KU, AA 05: 430). Entretanto, esta interpretação não é conclusiva, uma vez que, como se sabe, a razão prática pode ter também um uso não propriamente puro, e pôr-se a serviço da realização

de fins da inclinação (como fica evidente nos imperativos hipotéticos). Não seria despropositado interpretar esta passagem como se a participação na felicidade, obtida por meio de um uso *pragmático* da razão, correspondesse à realização de fins da inclinação postos por imperativos hipotéticos.

Por um lado, se o conceito de felicidade em questão nesta passagem da *Ideia de uma história universal* corresponder ao conceito de felicidade da "Analítica", pode-se conjeturar que o vínculo entre progresso histórico e felicidade se encontra em que, com o progresso técnico-científico (que Kant, efetivamente, considera ser parte do progresso histórico), a humanidade pode esperar uma maior facilidade para realizar boa parte dos seus fins da inclinação (ao menos todos aqueles ligados ao bem-estar). Por outro lado, se o conceito de felicidade corresponder, nesse contexto, ao conceito de felicidade contido no sumo bem, então se pode propor uma explicação do vínculo entre progresso histórico e felicidade nos moldes daquela que ofereci acima para a questão do vínculo entre virtude e felicidade afirmado na doutrina do sumo bem. O progresso histórico é também um progresso moral e, se a felicidade corresponde ao estado de ânimo resultante da satisfação da carência de aproximar o mundo sensível da ideia de um mundo moral, então, o sujeito do progresso histórico torna-se tanto mais feliz quanto mais progride a história.

Seja como for, Kant parece oscilar com relação ao vínculo entre progresso histórico e felicidade, ora afirmando ser "estranho" que o progresso leve à felicidade, ora afirmando ser isso "necessário":

> Permanece aqui sempre estranho [...] que somente as gerações posteriores devam ter a felicidade de habitar a obra que uma longa linhagem de antepassados

> (certamente sem esse propósito) edificou, sem mesmo poder participar da felicidade que preparou. E por enigmático que isto seja, é, entretanto, também necessário, quando se aceita que uma espécie animal deve ser dotada de razão e, como classe de seres racionais, todos mortais, mas cuja espécie é imortal, deve todavia atingir a plenitude do desenvolvimento de suas disposições (IaG, AA 08:20).

Pode-se também formular outra interpretação relativa ao nexo possível entre a filosofia da história e a doutrina do sumo bem por meio da aproximação entre o postulado da existência de Deus e a concepção teleológica de natureza (ou, simplesmente, Providência) própria da filosofia da história. Na doutrina do sumo bem, a existência de Deus é postulada para que se torne possível pensar o acordo entre virtude e felicidade, entre a vontade moralmente determinada e o curso da natureza. Enquanto, na filosofia da história, a ideia de que a natureza opera segundo fins é admitida hipoteticamente para justificar a hipótese da história como progresso.

Esta interpretação é sustentada, por exemplo, por Pauline Kleingeld, que afirma:

> A concepção teleológica da história pode valer como uma *representação possível* que determina mais de perto o conteúdo da admissão mínima de conexão conforme a fins entre natureza e liberdade fundada por Deus e que torna mais preciso o caminho pelo qual o mundo moral se deixa aproximar gradualmente. Se a história empírica concorda com essa ideia de história, então a suposição abstrata daquela conexão conforme a fins – com as palavras da *Crítica da faculdade do juízo* – recebe a 'confirmação desejada[191].

[191] KLEINGELD, P. *Vortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*, p. 161. A "confirmação desejada" a que Kleingeld se refere, citando a *Crítica da*

De fato, na *Crítica da razão prática*, Kant chega a sugerir que temos uma "escolha" de como representar o fundamento da possibilidade de um acordo entre virtude e felicidade (KpV, AA 05: 145). Que esta representação leve ao postulado da existência de Deus, autor moral do mundo, é algo que se explica devido às limitações cognitivas própria dos seres racionais finitos que somos e devido ao interesse prático que nossa razão associa inevitavelmente à realização de seu fim terminal (cf. 05: 145). Em certo sentido, portanto, podemos buscar representar a possibilidade de realização do sumo bem no mundo recorrendo à outra forma de conformidade a fins que não a dada na ideia de autor moral do mundo. Isto é, recorrendo, por exemplo, a uma representação teleológica da natureza.

O problema desta interpretação, no entanto, reside em que, na *Crítica da faculdade do juízo*, do § 86 em diante, Kant veta a possibilidade de uma passagem da teleologia física para a teologia moral (teologia que é fornecida pelo postulado da existência de Deus). Para o que me importa aqui, isso tem duas implicações. Por um lado, o conceito de uma natureza que opera segundo fins (ou mesmo o conceito de uma causa inteligente do mundo, capaz de produzir seres naturais organizados ou organizar a relação exterior entre os diferentes seres naturais) é um conceito completamente indeterminado e não pode levar à postulação da existência de um autor moral do mundo, exigida para se pensar o acordo em virtude e felicidade (cf. KU, AA 05: 480). Por outro, e pelo fato de a teleologia da natureza (ou o conceito

---

faculdade do juízo, diz respeito à ideia de que o fato de haver uma teleologia física (isto é, haver seres organizados no mundo) serve, segundo Kant, como uma espécie de confirmação da prova moral da existência de Deus, já que natureza pode apresentar algo de análogo às ideias morais da razão (cf. KU, AA 05: 479).

de uma causa inteligente do mundo capaz de operar segundo a representação de fins) não bastar para pensar a necessidade de conexão entre a moralidade e o curso da natureza, a filosofia da história justifica *apenas a hipótese* de um progresso moral, e não afirma que o curso empírico da história virá a corresponder a esta ideia. Como vimos nos capítulo 1, 5 e 6, o agregado do fenômeno das ações humanas mostra-se, "no seu conjunto, entretecido de tolice, capricho pueril e frequentemente também de maldade infantil e vandalismo" (IaG, AA 08. 17).

Ou seja, o postulado da existência de Deus exige mais do que a ideia de uma teleologia da natureza pode oferecer. Esta última não é capaz de tornar representável o acordo entre a moralidade e o curso do mundo. Sendo assim, a filosofia da história não pode ser tomada como uma representação possível, mais precisa ou concreta, do acordo possível entre o mundo sensível e a ideia de um mundo moral. A existência de Deus é um postulado da razão pura prática, necessário para que a razão satisfaça sua carência de um objeto prático incondicionado. Ao passo que a teleologia da história é uma mera hipótese, justificada por razões teóricas e práticas, que serve para oferecer inteligibilidade ao agregado dos fenômenos da liberdade humana ou para permitir a representação da exequibilidade de certos deveres, políticos e morais, postos pela razão prática.

Parte II

O conteúdo da filosofia da história

C) HISTÓRIA E MORAL: O DESENVOLVIMENTO DAS DISPOSIÇÕES ORIGINÁRIAS DA HUMANIDADE

8

UNIVERSALISMO, MORAL E PROGRESSO

Nos debates da filosofia moral e política contemporânea, pelo menos desde a segunda metade do século passado, não é difícil notar certo acordo que pode muito bem ser descrito por meio do hoje já distante mote do neokantismo, *zurück zu Kant!* Este novo convite a retornar a Kant não se explica mais pelas pretensões sobretudo epistemológicas que animavam o debate entre os neokantianos da passagem do século XIX para o século XX, mas sim pelo reconhecimento da atualidade daquelas noções consideradas as mais distintivas da filosofia prática kantiana, a ideia de *autonomia da vontade* e o *universalismo moral* a ela associada. Em autores como Karl-Otto Apel ou John Rawls, em Jürgen Habermas ou mesmo entre seus críticos, em diferentes perspectivas da filosofia moral e política contemporânea[192], encontra-se um dado comum: o reconhecimento de

[192] Cf. APEL, K. O. "Kants 'Philosophischer Entwurf: Zum ewigen Frieden' als geschichtsphilosophische Quasi-Prognose aus moralischer Pflicht. Versuch einer kritisch methodologischen Rekonstruktion der Kantschen Konstruktion

que autonomia da vontade e universalismo moral *são ainda as fontes nas quais se deve beber* quando se tem em vista responder satisfatoriamente aos problemas morais, éticos e políticos próprios da contemporaneidade, mesmo que não se deixe de reconhecer a necessidade de assentar em novas bases ou mesmo de reformular e atualizar o princípio moral fundamental que a elas subjaz.

Parte significativa das filosofias moral e política contemporâneas, portanto, parece reconhecer no imperativo categórico, na forma da universalidade que lhe é própria e na autonomia da vontade em que ele se baseia, a peça central e digna de ser atualizada da filosofia prática de Kant.

É igualmente central o papel que ocupam estes elementos da filosofia prática kantiana quando se trata de situarmos o autor em relação à tradição da filosofia moral que o precede. Pois é por meio da ideia de autonomia da vontade e do universalismo moral que Kant pôde resolver os problemas de fundamentação por ele apontados nas filosofias morais de seus predecessores, tanto nas filosofias do sentimento moral de origem empirista (como a de Hutcheson) quanto nas filosofias da perfeição moral de origem racionalista (como a de Wolff) (cf. KpV, AA 05: 40-41).

Assim, seja da perspectiva da presença kantiana no cenário político-filosófico contemporâneo seja no embate de Kant com a tradição filosófica que lhe é anterior, há que se reconhecer que é nas noções acima mencionadas que se encontra o maior achado desta filosofia prática.

---

aus der Sicht einer transzendental-pragmatischer Verantwortungsethik"; BENHABIB, S. *Situating the Self*, Introdução e caps. 1 e 4; HABERMAS, J. "As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?"; RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*, § 40.

A importância fundamental das noções de autonomia e universalismo, reunidas no imperativo categórico, também se confirma quando consideramos o desenvolvimento interno do sistema da filosofia crítica de Kant. Como sabemos, toda a ampliação da razão pura prática em direção aos objetos da metafísica clássica, cujo acesso a crítica das pretensões especulativas da razão teórica vetava, justifica-se em função de Kant considerar ter encontrado no imperativo categórico uma fundamentação sólida para a moral: às ideias de Deus e de imortalidade da alma se assegura realidade objetiva por meio de uma postulação legitimada a partir de uma proposição fundamental que "não é nenhum postulado, mas uma lei pela qual a razão determina imediatamente a vontade" (KpV, AA 05: 132). Ou seja, é o próprio imperativo categórico que sustenta o sistema da razão pura prática, permitindo até mesmo a extensão do conhecimento em direção àqueles objetos que, embora lhe sejam os mais fundamentais (Deus e a alma), restavam inacessíveis teoricamente.

Do mesmo modo, os desdobramentos sistemáticos da filosofia prática kantiana no final da década de 1790 (que retomam o projeto de redação de uma metafísica dos costumes, já esboçado por Kant desde o período pré-crítico[193]) têm de ser vistos como resultantes do trabalho prévio de fundamentação da moral realizado por Kant em obras como a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Crítica da razão prática*. Afinal, os dois subsistemas que constituem a *Metafísica dos costumes* são especificações de uma filosofia moral sistemática fundamentada no imperativo categórico, isto é, resultam da aplicação deste último aos domínios da relação externa entre os arbítrios

[193] Cf. KOSBIAU, D. *A metafísica dos costumes: a autonomia para o ser humano*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – FFLCH-USP, São Paulo, 2011.

(o direito) e da relação interna entre lei e motivo (a virtude) (cf. RL, AA 06: 218-219). De maneira semelhante, também os problemas relativos às condições de realização da moral numa comunidade jurídica e numa comunidade ética (investigados por Kant em sua filosofia política, filosofia da história e filosofia da religião) são respondidos pelo autor sem que ele jamais renuncie ao princípio moral fundamental que subjaz a todo seu sistema prático, o imperativo categórico.

Como se vê, o imperativo categórico (a autonomia e a universalidade) ocupa posição central e privilegiada no interior da filosofia prática de Kant. Mas se é assim, então a conhecida objeção de matriz hegeliana, formulada por certos intérpretes contemporâneos[194], parece minar as tentativas de determinar o lugar da filosofia da história no interior do sistema prático kantiano, empreendidas nos capítulos anteriores deste livro.

Segundo tal objeção, a filosofia da história de Kant é entendida como contraditória com sua filosofia moral. Contrapondo à ideia de desenvolvimento moral a a-historicidade decorrente da validade necessária e *a priori* do imperativo categórico, tais intérpretes afirmam que a filosofia da história kantiana torna supérfluas as exigências do agir por dever. Se o desenvolvimento histórico da razão traz consigo o desenvolvimento moral da humanidade, argumentam, não haveria porque os agentes individuais preocuparem-se em agir por dever ou promover a moralidade. Pois agir segundo o imperativo categórico se torna

---

[194] Cf. FACKENHEIN, E. "Kant's Concept of History" e Stern, P. "The Problem of History and Temporality in Kantian Ethics". Como veremos adiante, Michel Despland também subscreve o mesmo tipo de crítica de inspiração hegeliana, embora considere que o problema da realização histórica da moralidade possa ser solucionado a partir de uma reconstrução da filosofia kantiana da religião, cf. *Kant on History and Religion*, caps. 3 e 12.

supérfluo caso a razão se desenvolva na história, assim pensam os hegelianos.

No primeiro capítulo, fiz menção a diferentes intérpretes (Höffe, Weyand, Yovel) que, concordando com a crítica de que a noção de desenvolvimento moral poderia contradizer a fundamentação da filosofia moral, procuram mostrar que a noção kantiana de progresso histórico restringir-se-ia à dimensão político-jurídica. Se o progresso da espécie humana é apenas de ordem jurídico-política, diz-se, então seria falso o problema da superfluidade do agir por dever apontado pela crítica hegeliana, já que o que progrediria na história seria apenas a *legalidade* das ações e não propriamente a sua *moralidade*.

Além de pretender oferecer uma saída para o problema apontado pela crítica de matriz hegeliana mencionada acima (que seria afinal um falso problema) esta via interpretativa tem também o objetivo de oferecer uma solução para um segundo problema, que diz respeito à ideia de que o progresso histórico é, para Kant, um "fim da natureza". Uma vez que o progresso histórico da humanidade é um fim a que a natureza coage os seres humanos, se este desenvolvimento incluísse o desenvolvimento moral, então haveria de se concluir que a natureza coagiria os seres humanos a um desenvolvimento moral, isto é, coagiria os seres humanos a agir por dever. Entretanto, se o agir moral é ou será coagido por qualquer outra instância que não a própria autodeterminação do agente, ele não é afinal um agir moral, mas heterônomo, determinado por motivos que não o mero respeito pela lei. Uma vez que estes intérpretes negam a ideia de que o progresso histórico inclua um progresso moral, então, resolve-se, segundo eles, o problema de uma suposta incompatibilidade entre progresso histórico e coação da natureza.

No entanto, a solução interpretativa desses comentadores vai contra a letra do texto kantiano, pois, conforme vimos em

capítulos anteriores, Kant afirma em diversas passagens que o progresso histórico da humanidade compreende seu progresso moral (cf. IaG, AA 08: 21 e 28; TP, AA 08: 310; KU, AA 05: 429-433)[195]. Mas, se é assim, então a solução destes intérpretes para os dois problemas referidos não se sustenta e é preciso apresentar outra resposta para os mesmos.

Com relação ao segundo problema acima levantado, mostrei nos capítulos 1 e 3 que o caráter regulativo que Kant atribui à sua teleologia da natureza impede que se interprete num sentido constitutivo ou determinante a ideia do progresso histórico como fim da natureza. Esta última tem de ser compreendida no quadro de uma concepção de teleologia epistemológica ou criticamente circunscrita, cuja admissão se justifica apenas com

[195] Cf. a esse respeito STERn, P. "The Problem of History and Temporality in Kantian Ethics, p. 526: "Assume-se com frequência que, em seus escritos populares de filosofia da história – tais como *A ideia de uma história universal* e À paz perpétua – Kant restringe sua concepção do desenvolvimento histórico à evolução das instituições racionais políticas e jurídicas. Mas pode-se argumentar, no entanto, que as premissas teleológicas da sua filosofia da história exigem a aceitação de uma ligação entre desenvolvimento político e desenvolvimento moral. Pois, como o argumento de Kant na segunda metade da *Crítica do Juízo* claramente indica, a justificação metodológica da ideia de uma filosofia da história se apoia na assunção básica de que o desenvolvimento histórico das instituições político-jurídicas culmina em um fim moral 'incondicionado'. Se essa ligação com um fim especificamente moral é cortada, toda a construção teleológica da filosofia da história perde seu único fundamento de justificação e tem de colapsar". A formulação de Stern toca no centro da questão por mim aludida. No entanto, sua afirmação de que haveria um "único fundamento de justificação" da filosofia da história kantiana é questionável. Como alguns intérpretes têm mostrado, Kant não oferece apenas um, mas dois modos de justificação da hipótese história como progresso, um de ordem teórica, ao qual Stern fez menção, e outro de ordem prática, que ele parece ignorar. A respeito da dupla justificação da hipótese da história como progresso, cf. KLEINGELD, P. *Vortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*, caps. 1 a 4; WOOD, A. "Kant's Philosophy of History", p. 244-245. Cf. também os capítulos anteriores deste trabalho.

vistas a oferecer inteligibilidade e sistematicidade ao agregado dos fenômenos da liberdade, de modo a satisfazer a um interesse teórico da razão. Assim, embora o desenvolvimento político-jurídico e moral da humanidade possa ser tomado como uma tendência inscrita nas disposições naturais originárias a que nós, seres humanos, estamos destinados a desenvolver (tendência descrita como um fim da natureza) este desenvolvimento não é algo que se possa afirmar apoditicamente nos termos de um juízo de conhecimento[196].

Além disso, ao longo da terceira seção do primeiro capítulo insisti também que, apesar de admitir a hipótese do progresso como fim da natureza, Kant não deixa de ressaltar que todo o desenvolvimento pelo qual a humanidade passou e passará foi e será fruto do seu trabalho, "inteiramente sua própria obra" e "mérito exclusivo seu" (IaG, AA 08: 19-20). Portanto, a ideia de que o desenvolvimento moral da humanidade é um fim da natureza não contradiz a liberdade prática dos seres humanos[197]. Muito pelo contrário, como veremos adiante a realização

---

[196] Como vimos na primeira parte deste trabalho, segundo Kant, não se pode afirmar apotidicamente que o fim da história irá se realizar porque, antes de tudo, o juízo sobre a história é baseado numa teleologia da natureza ancorada em um uso regulativo da razão (nos termos da primeira *Crítica*) ou num juízo teleológico reflexionante (nos termos da terceira *Crítica*). Tal juízo não determina nada em relação ao objeto a que se refere e se justifica apenas a partir de uma carência cognitiva subjetiva. Além disso, a realização do *telos* da história depende dos homens fazerem aquilo que podem e devem fazer, isto é, desenvolver as suas disposições naturais voltadas ao uso da razão, propiciando-se uma ordem civil justa e passando a adotar o princípio supremo da moral como fundamento suficiente de determinação da vontade. Ou seja, a realização do fim <*Zweck*> da história é sempre uma questão de *liberdade* e o juízo que a afirma apoia-se numa mera hipótese que pode ser admitida enquanto tendência inscrita nas disposições naturais originárias da espécie, mas que depende sempre da autodeterminação dos agentes.

[197] A esse respeito, cf. o capítulo 11.

deste fim da natureza pressupõe o processo de desenvolvimento da capacidade humana de utilizar-se justamente de sua liberdade prática. Veremos também que o desenvolvimento da disposição a agir moralmente depende de um aprendizado prático que os próprios seres humanos se proporcionam uns aos outros.

E não se pode negligenciar o fato de que Kant oferece não apenas uma justificação teórica da ideia de história como progresso (na qual, de fato, o desenvolvimento histórico é tomado como fim *da natureza*), mas também uma justificação prática. Nesta última, Kant não se reporta à ideia de fim da natureza para justificar a ideia de progresso moral, mas ao dever de atuar sobre as futuras gerações de modo a que elas se aproximem paulatinamente da perfeição moral. Como mostrei no capítulo 5, a teleologia da natureza é inoperante no texto onde o autor mais se ocupa da questão da possibilidade de um progresso moral da humanidade. E Kant reforça então a ideia de que é aos próprios seres humanos que cabe a tarefa de trabalhar para que as futuras gerações, por si mesmas, se façam melhores de um ponto de vista moral.

Uma vez que já mostrei ser possível compatibilizar a ideia de progresso como *fim da natureza* com a ideia de progresso como *progresso moral*, será preciso agora oferecer uma resposta ao primeiro dos problemas levantados acima. Isto é, como compatibilizar a filosofia da história com os pressupostos da filosofia moral de Kant, especialmente sua fundamentação transcendental e *a priori*. Minha intenção é justificar a interpretação de que o progresso político, cultural e civilizatório da humanidade tem de ser compreendido como "preparação" ou "facilitação" do progresso moral da humanidade. Na seção que segue explicitarei a objeção de matriz hegeliana à filosofia da história de Kant e mostrarei que ela se baseia numa leitura

equivocada da ideia kantiana de progresso moral, que não é compreendido como um progresso "da razão" (prática), mas como um progresso da "capacidade humana de dela fazer uso".

8.1 A objeção de matriz hegeliana à filosofia da história de Kant

Como se sabe, na conhecida seção da *Fenomenologia do espírito* dedicada à "visão moral do mundo", Hegel se volta contra a filosofia moral kantiana e sua doutrina dos postulados da razão[198]. Ele pretende mostrar que a dualidade entre ser e dever ser conduziria uma relação de indiferença e independência entre sujeito e objeto que faz com que a realização da moralidade na efetividade se mostre simplesmente contraditória ou impossível. Segundo Hegel, Kant teria buscado reunificar estas cisões por meio de postulados que nada mais fariam do que deslocar dissimuladamente a dualidade inicial ser/dever ser, repondo a oposição entre universal e particular numa série de novas dualidades contraditórias (natureza e liberdade, mundo sensível e mundo inteligível, virtude e felicidade) que deixam intacto o problema[199].

A partir desta objeção hegeliana à filosofia moral de Kant, desenvolveu-se, na segunda metade do século XX, uma crítica recorrente filosofia da história kantiana. Segundo esta crítica, haveria incompatibilidade entre a fundamentação transcendental e *a priori* da moralidade (da qual decorre a necessidade de sua validade a-histórica) e a noção de progresso histórico[200].

198 Cf. HEGEL, G. F. *Fenomenologia do espírito*, §§ 599-631.
199 Cf. MÜLLER, M. L. "A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores".
200 Cf. DESPLAND, M. *Kant on History and Religion*, caps. 3 e 12; FACKENHEIN,

De acordo com esta interpretação, a filosofia da história seria mais uma tentativa dissimulada de unificar universal e particular cindidos na filosofia moral, isto é, mais um caso das fracassadas tentativas kantianas de responder ao problema da efetivação de um ideal moral irrealizável, contraditório e, portanto, falso. Se há um desenvolvimento histórico gradual da moralidade, eis o cerne do argumento, a própria exigência incondicional de agir por dever cairia por terra. Afinal, por que deveríamos agir constrangidos por um mandamento moral incondicional se a moralidade se tornará efetiva, outrossim, conforme se desenrola o processo *natural* de desenvolvimento da razão,?

A título de ilustração, vejamos como o filósofo canadense Michel Despland (curiosamente muito mais um defensor do que um crítico de Kant, como atesta seu esforço editorial de tradução para o inglês de obras kantianas) formula esse tipo de crítica a que me refiro:

> Razão, autonomia e moralidade são apresentadas na filosofia da história como surgindo no interior de um processo, enquanto que as leis do uso prático da razão, ou as leis da moralidade, são, na segunda Crítica, deduzidas transcendentalmente e fundadas a priori; o que implica, portanto, que elas estão acima do

---

E. "Kant's Concept of History"; STERN, P. "The Problem of History and Temporality in Kantian Ethics". Vale notar que a resposta a esta objeção tem também implicações para uma segunda objeção de matriz hegeliana, segundo a qual a filosofia prática kantiana seria um formalismo vazio e incapaz de pensar as condições de realização da moralidade. Ora, se não há contradição entre o princípio transcendental da moralidade e a ideia de progresso moral e se o curso deste progresso diz respeito ao desenvolvimento das disposições naturais, da cultura, das instituições políticas (condições preparatórias do progresso moral), então a filosofia da história pode ser vista como um domínio da filosofia prática onde entram em cena justamente questões substantivas ligadas a problemas de realização da moralidade.

> processo do tempo e são 'eternamente válidas' [...] A filosofia da história [...] dissolve a distinção entre objetivamente e subjetivamente prático. A filosofia da história mostra como a lei moral 'objetiva' foi aprendida 'subjetivamente' pela espécie, ou por alguns membros dela, apenas em algum ponto do processo da história [...] Mas esse ponto de vista da filosofia da história torna a moralidade algo encarnado no processo histórico, relacionado, digamos, à experiência histórica [...] e isso não pode senão estar em tensão com o ponto de vista atemporal da *Crítica da razão prática*[201].

Como se lê, Despland argumenta que a filosofia da história, que torna a moralidade dependente do processo histórico, está "em tensão" com o ponto de vista atemporal da dedução transcendental das leis da moralidade. Resta determinar até que ponto ele tem razão.

Como se sabe, a distinção entre validade objetiva e validade subjetiva da lei prática é estabelecida por Kant para dar conta do fato de que, em seres racionais finitos como os humanos, a razão prática não necessariamente determina a vontade de maneira suficiente. Segundo Kant, embora sejamos conscientes da lei moral, que se apresenta a todo ser racional em geral como objetivamente válida, nem por isso agimos efetivamente por respeito a essa lei. De fato, muitas vezes, se não na maioria delas, aquilo que subjetivamente adotamos como fundamento de determinação de nossa vontade não coincide com o que a lei moral objetivamente prescreve. Esta é a razão pela qual a lei moral assume para os seres racionais finitos, em especial para nós humanos, um caráter categoricamente imperativo, que ordena que admitamos como fundamento *subjetivo* de

[201] DESPLAND, M. *Kant on History and Religion*, p. 67-68, grifo meu.

determinação aquilo que a razão pura prática põe como fundamento *objetivo*, a lei moral.

Segundo Kant, a validade objetiva da lei moral decorre da sua validade universal, necessária e incondicionada. Em razão disso, a lei moral é válida independentemente de condicionamentos "empíricos" e ou de qualquer "antropologia" (GMS, AA 04: 410). Pois, argumenta o filósofo,

> não é possível, a não ser que se queira contestar ao conceito de moralidade toda verdade [...], discordar que sua lei seja de tão extensa significação que tenha de valer [...] não apenas para os seres humanos, mas para *todos os seres racionais em geral,* não apenas sob condições contingentes e com exceções, mas *de modo absolutamente necessário* (GMS, AA 04: 408).

Derivando sua consideração dos elementos básicos da experiência moral de uma *análise* do que podemos chamar de "juízo moral comum"[202], Kant nega a ideia de que a justificação do princípio moral fundamental possa depender de condições contingentes, empíricas ou históricas. A validade objetiva (*a priori*, universal, necessária e absoluta) da lei moral exige que em qualquer momento do tempo histórico, e independentemente de quaisquer outros condicionamentos empíricos, determinemos

[202] Segundo eu entendo, é no sentido de um "juízo moral comum" que apontam expressões como aquela do título da "Primeira seção" da *Fundamentação*, "conhecimento racional moral comum", ou aquela do final da "Segunda seção", "conceito da moralidade universalmente aceito" (cf. GMS, AA 04: 445). A ideia de que é possível extrair um conceito determinado de moralidade a partir de uma análise do "juízo moral comum" diz respeito ao fato, admitido por Kant, de que os conceitos de boa vontade e dever, dados no juízo moral comum, contêm, de maneira vaga, o conceito universal de moralidade (cf. 04: 445). A esse respeito, cf. a tradução de Guido de Almeida da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, "Prefácio", nota 41 do tradutor, p. 96-97.

subjetivamente nossa vontade segundo aquilo que a lei moral prescreve. Ora, a fundamentação *a priori*, universal e com pretensão de validade necessária e incondicional do princípio da moral não se colocaria em contradição com toda e qualquer representação de progresso moral? A meu ver, não. E ao longo deste capítulo desenvolvo as razões de minha afirmação.

Como vimos, a objeção de tipo hegeliana desenvolvida por Despland parte da ideia de que na filosofia da história kantiana a lei prática objetivamente válida teria sido *aprendida* (portanto, teria sido *admitida subjetivamente* como válida) pela humanidade apenas em certo momento do processo histórico. Segundo o intérprete, isso representaria uma dissolução da distinção entre validade objetiva da lei moral e a consequente necessidade de que seres racionais finitos tomem-na como fundamento subjetivo suficiente de determinação do arbítrio. Não deixa de ser curioso que esta suposta dissolução seja apresentada por Despland como algo a que deveríamos ser gratos, como se tivéssemos de agradecer por Kant ter sido não kantiano, agradecer por Kant hegelianizar-se ao menos um pouco. Segundo ele, teríamos de ser "gratos à filosofia da história por dissolver certos aspectos do dualismo kantiano (natureza *versus* liberdade, teleologia natural *versus* teleologia moral)"[203].

Seja como for, Despland está correto ao afirmar que a filosofia da história kantiana pressupõe que os seres humanos "aprendem" ou "podem aprender" no curso do tempo a tomar

---

[203] DESPLAND, M. *Kant on History and Religion*, p. 69. De acordo com meu argumento, a filosofia da história não dissolve a distinção entre validade objetiva (como fundamento de determinação) e a validade subjetiva (como motivo da determinação) da lei moral, mas permite a Kant pensar a possibilidade de desenvolvimento das condições subjetivas para que os agentes acolham a lei moral como fundamento objetivo e suficiente de determinação do arbítrio.

a lei moral objetivamente válida como fundamento subjetivo suficiente de determinação do arbítrio. No entanto, argumentarei que isto não implica na dissolução da distinção entre a validade objetiva da lei moral (fundamento de determinação da vontade) e a validade subjetiva da mesma (motivo <*Triebfeder*> da determinação da vontade). Isto é, procurarei mostrar que a filosofia kantiana da história está, sim, comprometida com a ideia de desenvolvimento moral pensado como *aprendizado histórico*, muito embora isso não ocorra à custa de dissolver as bases da fundamentação kantiana da moral. A chave para a solução do problema apontado passa por compreender que, nos termos da filosofia da história de Kant, o que se desenvolve ao longo do progresso histórico não é a razão ela mesma, mas sim a *capacidade humana de fazer uso da razão*.

Ao que parece, portanto, a crítica de matriz hegeliana, que aponta incompatibilidade entre a ideia de progresso moral e a fundamentação *a priori* e transcendental da moral, baseia-se numa má compreensão da ideia kantiana de progresso histórico. De modo a fundamentar a interpretação de que o que se desenvolve na história é a capacidade de fazer uso da razão, e não a razão ela mesma, é importante lembrar que Kant parte da ideia de que a fundamentação da moral por ele oferecida não faz mais do que formular de maneira precisa uma noção de moralidade que já estaria dada no "conceito da moralidade universalmente aceito" (GMS, AA 04: 445).

Como se sabe, a primeira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* traz o título de "transição do conhecimento racional moral comum para o conhecimento filosófico". E, como o último parágrafo da segunda seção esclarece, o método utilizado nas duas primeiras seções é analítico, isto é, um método tal que apenas procura mostrar, "por desenvolvimento do conceito da moralidade universalmente aceito, que uma

autonomia da vontade está inevitavelmente apensa ao mesmo, ou, antes, subjaz a ele" (04: 445). Esta explicação metodológica permite compreender que longe de querer fundar um novo princípio para a moralidade, o que Kant pretende é, por meio de um procedimento de análise dos conceitos de boa vontade e de dever, desenvolver algo que já estaria dado no "conhecimento racional moral comum" ou no "conceito de moralidade universalmente aceito".

Esta interpretação é confirmada pela nota do "Prefácio" da *Crítica da razão prática* (à qual já fiz menção na Primeira Parte do livro) em que se afirma que na *Fundamentação* "não foi apresentado nenhum princípio novo da moralidade, mas somente uma *nova fórmula*" (KpV, AA 05: 06, nota). Se Kant não pretende ter introduzido nenhum novo princípio da moralidade, mas apenas o formulado de maneira precisa, assim eu entendo, é porque este princípio corresponde a um "conceito de moralidade universalmente aceito" e dado no "conhecimento racional moral comum".

Ao que me parece, isto não é de pouca monta. Pois uma filosofia moral esclarecida, capaz de formular de maneira precisa aquilo que o dever moral incondicionalmente obriga a fazer (isto é, agir de tal modo que a máxima de minha vontade possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal) nos esclarece a respeito da norma suprema dos juízos morais e nos torna capaz de orientarmos de maneira mais adequada nossa conduta (cf. GMS, AA 04: 390). Tanto quanto as fórmulas matemáticas, a formulação precisa do princípio da moralidade "não deixa lugar ao erro" (KpV, AA 05: 06, nota).

Segundo entendo, a ideia de que Kant parte de um conceito partilhado de moralidade e que sua filosofia moral não

funda nenhum novo princípio, mas apenas formula adequadamente um princípio universalmente aceito, tem implicações para a questão discutida nesta seção. Antes de uma filosofia moral esclarecida, isto é, antes, sobretudo, da *Fundamentação* e da segunda *Crítica*, os seres humanos já dispunham de um conceito de moralidade, que para Kant, é sempre o mesmo e é universalmente partilhado. A moralidade tem, portanto, um núcleo *a-histórico*. A validade incondicional, universal e *a priori* do princípio da moralidade (sua validade objetiva como princípio de determinação do arbítrio) é necessariamente a-histórica. O que pode se desenvolver historicamente é a capacidade subjetiva dos seres humanos de tomar o princípio objetivo como motivo suficiente de determinação do arbítrio. E para este desenvolvimento a filosofia moral esclarecida desempenhou um papel crucial: formulou de maneira precisa tal princípio e, assim, facilitou a orientação do juízo moral do agente.

Sendo assim, esta interpretação do método analítico das primeiras seções da *Fundamentação* (método possibilitado pelo fato de Kant considerar haver um conceito de moralidade dado no conhecimento racional moral comum) já permite vislumbrar que talvez não haja efetivamente contradição entre a noção de desenvolvimento moral, entendido como desenvolvimento da disposição subjetiva a adotar o princípio moral como fundamento suficiente de determinação do arbítrio, e a validade objetiva e a-histórica deste mesmo princípio. Mas, para que eu possa melhor embasar esta interpretação, apresentarei a seguir a tese de que Kant compreende o desenvolvimento da capacidade humana de fazer uso da razão como um processo de "desenvolvimento das disposições naturais originárias" da humanidade. Veremos que este processo compreende, entre outras coisas, o desenvolvimento da disposição humana subjetiva para adotar a

lei moral como princípio objetivo de determinação do arbítrio. Em seguida, apresento a interpretação segundo a qual o processo de desenvolvimento da capacidade humana de fazer uso da razão se vincula a uma concepção de aprendizado histórico.

9

O PROGRESSO DA HUMANIDADE E O DESENVOLVIMENTO DAS DISPOSIÇÕES NATURAIS ORIGINÁRIAS: HISTÓRIA E APRENDIZAGEM

Como pudemos ver na primeira parte deste livro, Kant defende uma visão teleológica da história (justificada por razões de ordem teórica e prática) segundo a qual o desenvolvimento histórico da humanidade compreende o progresso no campo das artes e ciências, das instituições jurídico-políticas e também da moral. Este progresso corresponde a um processo de desenvolvimento das potencialidades racionais dos seres humanos. Conforme vimos no capítulo 1, as potencialidades racionais a cujo desenvolvimento a humanidade está destinada estão contidas no que Kant, em acordo com a terminologia das ciências da vida no séc. XVIII, chama de "disposições naturais <*Naturanlagen*>" originárias. Alcançar o desenvolvimento completo destas disposições é a destinação última da humanidade e Kant a concebe como uma destinação *moral* (IaG, AA 08: 18-19; Päd, AA 09: 445; Anth, AA 07: 322; KU, AA 05: 433; TP, AA 08: 307)[204]. Apoiado

---

[204] Por vezes, Kant se refere às disposições originárias como germens <*Keime*> originários, sem que haja, contudo, diferença conceitual em relação às duas expressões. Há apenas uma passagem em um texto pré-crítico onde é estabelecida uma distinção conceitual entre elas (cf. VvRM, AA 02: 434), mas, ao que me parece, tal distinção não é mantida nas obras do período crítico. Para

nesta noção de desenvolvimento das disposições naturais de acordo com sua destinação, Kant caracteriza a história como um processo no qual a humanidade estabelece "uma constituição política perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita [...], o único estado no qual a natureza pode desenvolver completamente [...] todas as suas disposições na humanidade" (IaG, AA 08: 27).

Em diferentes escritos, e ao longo do período crítico como um todo, cumpre ressaltar[205], Kant enumera *três* diferentes disposições naturais originárias que estariam ligadas ao uso da razão[206], as disposições *técnica*, a *pragmática* e a *moral*

---

verificar algumas ocorrências, durante o período crítico e em obras publicadas, da equivalência de significado das duas expressões, cf. IaG, AA 08: 19, 22, 25, 30; ZeF, AA 08: 367; RGV, AA 06: 66, 122; Päd, AA 09: 445, 448; Anth, AA 07: 180, 226; Prol 04: 353).

[205] Reiner Brandt defende a tese de que, após a teoria do organismo da *Crítica da faculdade do juízo*, Kant teria abandonado a doutrina de que todos os seres naturais são dotados disposições originárias a cujo desenvolvimento conforme a fins estão destinados. Segundo ele, isso reforça sua interpretação de que a filosofia da história erigida a partir de tal doutrina teria sido deixada de lado por Kant na década de 1790, cf. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, p. 474-475. Deixo em aberto a questão de se Brandt tem razão ao afirmar que Kant abandona a doutrina das disposições originárias em sua teoria do organismo. Mas, em relação ao papel de tal doutrina na filosofia da história, a tese de Brandt me parece questionável. Desde a década de 1780, *e também na década de 1790*, Kant concebe o processo de desenvolvimento histórico da humanidade como um processo de aprendizagem no qual cada nova geração, apropriando-se do legado cultural e civilizatório das gerações anteriores, pode dar um passo adiante no desenvolvido progressivo dos talentos e disposições da humanidade. A presente seção documenta fartamente o papel da doutrina das disposições naturais originárias na filosofia da história kantiana ao longo das décadas de 1780 e 1790.

[206] Desde a *Ideia de uma história universal* evidencia-se o acento prático que recai sobre a noção de "razão" em jogo nas disposições originárias (cf. capítulo 1, seção 3), daí que em diversas passagens Kant vincule-as à "destinação moral" <*moralische* ou *sittliche Bestimmung*> da humanidade (cf. MAM, AA 08: 118; RGV, AA 06: 61; KpV; 05: 122; KU, AA 05: 301). Na Segunda Proposição da

(cf. Anth, AA 07: 322-325; RGV, AA 06: 26-28[207]). Os processos de desenvolvimento destas disposições são chamados, respectivamente, de *cultivo* <*Cultivirung*>, *civilização* <*Civilizirung*> e *moralização* <*Moralisirung*>.

A "disposição técnica" refere-se às habilidades de conservação e reprodução dos indivíduos e da espécie. Ela diz respeito às características físicas e mentais que permitem ao ser humano utilizar-se da natureza para os fins da autoconservação e fazem dele um animal capaz do desenvolvimento da razão. Segundo Kant, embora seja uma disposição "mecânica", a disposição técnica não deixa de estar vinculada à "consciência" (Anth, AA 07: 322). O seu desenvolvimento torna o ser humano capaz da "manipulação das coisas" (07: 322) e sua meta é fazê-lo "*hábil* para a obtenção de todos os seus fins" (Päd, AA 09: 455, grifo meu; cf. também KU, AA 05: 430).

A "disposição pragmática" diz respeito às qualidades propriamente sociais do ser humano, isto é, sua propensão a sair do seu estado de rudeza natural e ingressar no estado civil[208]

Ideia Kant afirma: "numa criatura, a *razão* é a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as forças e não conhece nenhum limite para seus projetos" (IaG, AA 08: 18, grifo meu). Não é de se estranhar, portanto, que em outros textos Kant não se refira às mesmas disposições originárias como "direcionadas ao uso da razão" <*auf den Gebrauch der Vernunft abgezielt*> (08: 18) e sim como "disposições originárias para o bem" <ürsprunglichen Anlage zum Guten> (RGV, AA 06: 26; Päd, AA 09: 446). Os adjetivos que caracterizam as disposições humanas originárias na *Antropologia* também evidenciam o significado prático associado à noção de razão aí presente, já que elas são chamadas de *técnica*, *pragmática* e *moral* – adjetivos claramente dotados de significado prático.

[207] Tal como notado anteriormente, na *Religião* estas mesmas disposições originárias são chamadas, respectivamente, de disposição para a "*animalidade*", para a "*humanidade*" e para a *"personalidade"*.

[208] Conforme afirmei no capítulo 1, seção 3, Kant oscila com relação à disposição originária responsável pela destinação humana à vida em sociedade. Na *Antropologia* ele a remete à disposição *pragmática* enquanto na *Religião* à disposição *técnica* ou disposição para a *animalidade*.

(que o levar a adotar um comportamento civilizado, mesmo que ainda não moralmente bom (cf. Anth, AA 07: 323)), bem como sua habilidade de "utilizar-se de outros seres humanos segundo suas intenções" (07: 322). A meta de seu desenvolvimento é a "prudência" (Päd, AA 09: 455. cf. também IaG, AA 08: 19), em função da qual o ser humano "se forma como cidadão" e "aprende tanto a direcionar a sociedade civil para suas intenções quanto a posicionar-se nela" (Päd, AA 09: 455).

A "disposição moral"[209] diz respeito à capacidade de o ser humano "agir em relação a si mesmo e aos demais segundo o princípio da liberdade sob leis" (Anth, AA 07: 322) ou, nos termos do escrito sobre a *Religião*, à "receptividade do respeito pela lei moral *como um motivo por si mesmo suficiente do arbítrio*", em razão da qual somos suscetíveis de "imputação" (RGV, AA 06: 27). Ela se refere, portanto, à capacidade subjetiva dos seres humanos de agir moralmente, segundo lhe ordena sua razão prática pura. Compreendida como "receptividade do respeito pela lei moral", a disposição moral *não deve ser confundida com a própria lei moral* (cf. 06: 27). Esta é uma distinção importante a ser retida quando se trata de pensar uma resposta à crítica de matriz hegeliana que sustenta haver incompatibilidade entre a ideia de desenvolvimento moral e a validade *a priori*,

[209] Kant oscila em relação ao substantivo alemão que nomeia o domínio da razão pura prática, *Moralität* ou *Sittlichkeit* (traduzida usualmente para o português simplesmente como "moralidade"). Na *Moralphilosophie Collins* ele afirma: "Porque não temos nenhuma outra palavra para a *Moralität* usamos [a palavra] *Sittlichkeit* [...], já que para isso não podemos usar virtude <*Tugend*>" (V-Mo/Collins, AA 27: 300). Correspondentemente, Kant oscila também em relação aos adjetivos daí derivados, *moralisch* ou *sittlich*. Assim, o que traduzimos para o português como "disposição moral" corresponde tanto à *moralische Anlage* (Anth, AA 07: 329) quanto à *sittliche Anlage* (RGV, AA 06: 20).

universal e incondicional da lei moral[210]. A disposição moral deve ser entendida como o "fundamento subjetivo para admitirmos nas nossas máximas [...] a reverência" pela lei moral como motivo (06: 28). É esta disposição ou receptividade do respeito pela lei moral que pode progredir na história, *não a lei moral*. Esta última tem fundamentação *a priori* e sua validade independe de quaisquer condicionamentos empíricos, dispensando a ideia de desenvolvimento histórico.

Segundo Kant, a disposição moral é a que se desenvolve "por último", seja no caso da formação moral dos indivíduos por meio de processos pedagógicos (Päd, AA 09: 455), seja no caso do desenvolvimento moral da espécie como um todo ao longo do processo histórico (cf. IaG, AA 08: 21). Esse é o sentido da expressão, recorrente em diferentes momentos da obra kantiana, que afirma que "mediante a arte e a ciência, somos *cultivados* em alto grau. Somos *civilizados* até a saturação por toda sorte de boas maneiras e decoro sociais. Mas ainda falta muito para já nos considerarmos *moralizados*" (IaG, AA 08: 26; comparar com KrV A 748/B 776 e Päd, AA 09: 451).

Conforme veremos no último capítulo, Kant considera que o desenvolvimento da disposição moral da espécie depende em certa medida do desenvolvimento das disposições técnica e pragmática. Por isso, ainda que a *cultura* e a *civilização* não possam ser confundidas com a *moralidade* (e mesmo que Kant insista que a habilidade na persecução de quaisquer fins, o desenvolvimento das belas artes e da ciência, o decoro social e a justiça pública no âmbito nacional e internacional não

---

[210] Afinal, como vimos na seção anterior, o que se desenvolve ao longo da história é a capacidade humana de fazer uso da razão, ou, nos termos do desenvolvimento da disposição moral, a capacidade subjetiva de tomar a lei moral como motivo suficiente de determinação do arbítrio.

sejam condições suficientes para o comportamento virtuoso dos indivíduos) todo o progresso contido no desenvolvimento das disposições técnica e pragmática tem de ser pensado como "facilitador" ou "preparador" (e pode ser tomado como condição necessária, embora jamais suficiente) do desenvolvimento da disposição moral da humanidade.

Aquilo que explica porque as disposições voltadas ao uso da razão necessitam ser desenvolvidas é o fato de a razão ser uma faculdade ou capacidade natural que pressupõe a autonomia individual. Todo desenvolvimento das potencialidades racionais alcançado por cada ser humano, ou por cada uma das sucessivas gerações de seres humanos, tem de ser adquirido individualmente, mediante processos educativos que pressupõe o conceito de autonomia. Embora sejam disposições naturais originárias da espécie humana, a cultura (ou habilidade), a civilidade (ou prudência) e a disposição subjetiva para a moralidade (ou virtude) não são qualidades inatas e têm de ser adquiridas e novamente desenvolvidas desde o início por cada indivíduo. Fossem tais disposições "inatas", diz Kant, "seriam também hereditárias, o que a experiência contradiz" (MAM, AA 08: 110). Esta necessidade de transmissão do legado cultural[211] implica que compreendamos a ideia kantiana de história como um *processo autônomo de aprendizagem*.

Antes de avançarmos na compreensão da noção de aprendizado histórico pressuposta pela ideia de desenvolvimento das disposições humanas voltadas ao uso da razão, convém tecer alguns comentários a respeito da distinção entre estas últimas e as disposições humanas animais, partilhadas com os demais seres naturais não racionais.

---

[211] "Cultura" entendida em sentido lado, e não no sentido do resultado do desenvolvimento da disposição técnica, *cultivirung*.

9.1 As disposições naturais originárias ligadas à destinação <*Bestimmung*> animal da espécie humana

Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* Kant define o "caráter" da espécie humana como o de um "animal dotado da *faculdade da razão*" que "pode fazer de si mesmo um animal *racional*" (Anth, AA 07: 321)[212]. Este "fazer de si mesmo um animal *racional*" está condicionado ao desenvolvimento <*Entwicklung*> das três disposições originárias direcionadas ao uso da razão mencionadas acima. Mas Kant entende que as disposições direcionadas ao uso da razão não esgotam todas as disposições naturais humanas, na medida em que os seres humanos são também animais e partilham com estes uma série de disposições, chamadas de disposições animais ou físicas. Enquanto animais dotados da faculdade da razão, os seres humanos estão destinados ao desenvolvimento <*Entwickelung*> de suas disposições racionais, mas não estão menos destinados a desdobrar <*auswickeln*> as disposições naturais ligadas ao que há de animalidade no caráter de sua espécie[213].

---

[212] Numa clara indicação de seu débito para com a noção de *perfectibilidade* rousseauniana, Kant afirma que o ser humano é dotado de "um caráter que ele mesmo cria, na medida em que é capaz de *se aperfeiçoar* segundo os fins que ele mesmo assume" (Anth, AA 07: 321).

[213] Há uma nota bastante interessante no *Começo conjetural da espécie* humana em que Kant apresenta alguns conflitos entre a "disposição moral" ou "racional" dos seres humanos e sua "disposição física" ou "animal". Kant menciona a oposição entre a maturidade civil (idade em que o homem pode manter uma família e é juridicamente responsável por seus atos, por volta dos 26, 27 anos) e a maturidade natural (idade em que é capaz de se reproduzir, segundo ele, por volta dos 16, 17 anos); a oposição entre, de um lado, a longevidade e maturidade de juízo exigidas para que o homem de ciência seja capaz de fazer progredir o saber e, de outro, a brevidade da vida natural; e a oposição entre a igualdade dos seres humanos no estado natural e a sua desigualdade no estado civil (cf. MAM, AA 08: 116-118n). Alguns destes conflitos são retomados na *Antropologia* (cf. Anth, AA 07: 425-426).

Não é simples identificar no *corpus* kantiano quais seriam as disposi*ções animais* dos seres humanos e Kant parece não ter dispensado tanta atenção à destinação animal da humanidade quanto a que dispensou à destinação racional ou moral[214]. De saída, o que me parece possível estabelecer é que estas disposições animais da espécie humana são aquelas partilhadas com os demais animais e/ou seres orgânicos não racionais (cf. IaG, AA 08: 18-19). As disposições naturais de um organismo são partes ordenadas segundo o fim, pois um ser vivo é um todo organizado[215].

Outro elemento que se pode sem hesitação estabelecer diz respeito à possibilidade de "desdobramento" <*Auswicklung*> completo das disposições animais em cada indivíduo isoladamente. Diferentemente das disposições originárias humanas voltadas ao uso da razão, que apenas podem se "desenvolver" <*entwickeln*> na espécie como um todo e ao longo de uma série indefinida de gerações, as disposições animais podem ser "desdobradas" <*ausgewickelt*> individualmente por cada animal ao longo de sua vida (cf. IaG, AA 08: 18; Anth, AA 07: 324; Refl 1499 15: 781).

Vale notar que, em geral, Kant usa termos diferentes para se referir ao processo pelo qual são realizadas as potencialidades inscritas nas disposições originárias que partilhamos com os demais animais e naquelas voltadas ao uso da razão. O processo de realização das primeiras é descrito pelo verbo alemão *auswickeln* (que, no presente contexto, traduzo pelo verbo "desdobrar") e os seus resultados pelo substantivo *Auswicklung*

---

[214] Sobre a noção de destinação, conferir nota 29 da seção 1.1.

[215] Até que ponto partilhamos disposições naturais com outros seres da natureza depende, é claro, do grau de complexidade destes seres, já que é razoável supor que partilhamos menos disposições com plantas e outros seres orgânicos menos complexos do que com seres naturais mais complexamente organizados, como aves e mamíferos.

("desdobramento") (cf. IaG, AA 08: 18; VvRM, AA 02: 434 e 435; BBM, AA 08: 104). Ao passo que o processo de realização das disposições originárias voltadas ao uso da razão é descrito pelo verbo *entwickeln* ("desenvolver") e seus resultados pelo substantivo *Entwicklung* ("desenvolvimento") (cf. IaG, AA 08: 17, 19, 20, 22 e 26; KU, AA 05: 432 e 433; MAM, AA 08: 109, 111, 113 e 115).

Trata-se de uma diferença filológica aparentemente sutil[216], mas que indica o traço distintivo mais importante que aparta uma e outra ordem de disposições originárias. O fato de as potencialidades inscritas nas disposições naturais originárias que partilhamos com os demais animais poderem ser realizadas pelos indivíduos isoladamente permite caracterizar o processo de sua realização como *fechado e finito*: cada ser humano é capaz de desdobrar individualmente suas disposições animais, sem que para tanto precise tomar parte nos resultados do *desenvolvimento cultural* transmitido pedagogicamente de uma geração a outra, necessário para a realização das potencialidades inscritas nas *disposições racionais* humanas.

Diferentemente, o desenvolvimento das disposições voltadas ao uso da razão só se realiza gradualmente, num processo que deve ser caracterizado como *aberto* e *infinito*. Este processo transcende o tempo de vida de cada ser humano e só se realiza na medida em que os indivíduos se apropriam do legado cultural acumulado pelas gerações *anteriores e o transmitem a indivíduos das* gerações seguintes.

[216] Nenhuma das traduções para o português *Ideia de uma história universal*, por exemplo, permite notar esta diferença filológica e conceitual muito claramente expressa por Kant ao longo das duas primeiras proposições do opúsculo. Tanto *entwickeln* quanto *auswickeln* são traduzidos pelo verbo "desenvolver".

Com relação a quais seriam estas disposições partilhadas com outros animais não racionais, pode-se afirmar que elas se referem às habilidades exigidas para a autoconservação individual. Na *Pedagogia*, Kant se refere à "educação física" (isto é, o cultivo das disposições *físicas* humanas) como aquela relativa ao desenvolvimento do "que temos em comum com os animais, ou seja, a manutenção <*Verpflegung*> [literalmente, cuidado com a alimentação]" (Päd, AA 09: 455). De maneira semelhante, no *Começo conjetural* Kant menciona o "instinto, esta *voz de Deus* a que todos os animais obedecem", afirmando que ele "teve inicialmente de conduzir" o ser humano, concedendo-lhe "algumas coisas para a *alimentação*" e proibindo-lhe outras (MAM, AA 08: 111, o último grifo é meu). Numa perspectiva não muito distante, a *Antropologia* afirma que "a primeira destinação física do ser humano consiste no impulso que o leva à conservação <*Erhaltung*> de sua espécie como espécie animal" (Anth, AA 07: 325). Neste último contexto, o termo "conservação" parece referir-se não somente aos cuidados com a alimentação, mas também aos cuidados com a reprodução da espécie e mesmo a outros cuidados naturais necessários à conservação individual (tal como a proteção contra predadores, por exemplo).

No mesmo sentido, o texto pré-crítico *Sobre as diferentes raças de seres humanos* (que trata exclusivamente da destinação animal dos seres humanos) afirma que a "natureza" teve o "cuidado" "de equipar sua criação [neste contexto, a espécie humana] com provisões internas escondidas e aptas a todas as circunstâncias futuras, com as quais esta se conserva e se adéqua a toda variedade de clima ou solo" (VvRM, AA 02: 434). Ao lado do cuidado com a reprodução, a reflexão 1499 (redigida provavelmente entre 1773 e 1777) menciona a destinação à dispersão pelo mundo: "a destinação da animalidade é a

reprodução e dispersão, porque ele [o ser humano] foi destinado a todos os cantos do mundo" (Refl 1499, AA 15: 782).

Outra dificuldade relativa à compreensão do que Kant tem em vista quando se refere às disposições originárias partilhadas pelos seres humanos com os demais animais diz respeito à possível sobreposição entre o significado destas e o da "disposição *técnica*" da espécie humana (que, como vimos, é uma segunda das três disposições originárias voltadas para o uso da razão)[217]. Segundo mostrei anteriormente, a "disposição técnica" é definida como aquela pela qual os seres humanos estão destinados à conservação de si próprios e à reprodução da espécie. Ora, estes aspectos coincidem com aquelas características referidas acima como possíveis definidoras das disposições originárias humanas partilhadas com os demais animais. Todavia, alguns elementos mencionados na *Antropologia* permitem distinguir as disposições originárias que partilhamos com os demais seres da natureza e a "disposição *técnica*". Em primeiro lugar, como se viu, embora "mecânica", a disposição técnica está ligada à "consciência" (Anth, AA 07: 322). Além disso, segundo Kant, "a caracterização do ser humano como um animal racional" estaria já "contida" em sua estrutura corporal, uma vez que "a natureza não o fez hábil para *um* modo de manejo das coisas, mas, indeterminadamente, para todos eles, portanto, para o uso da razão, e com isso indicou a disposição técnica [...] de sua espécie como a de um animal *racional*" (07: 323). Ou seja, a

[217] Esta dificuldade torna-se ainda maior em razão de na *Religião* Kant nomear de "disposição à animalidade" aquilo que na *Antropologia* é chamado de "disposição técnica" (cf. RGV, AA 06: 26). Além disso, e em contraposição ao que sustenta na *Antropologia,* como vimos acima, Kant afirma que a disposição à animalidade é "meramente mecânica" e que para ela "não se requer razão" (06: 26).

disposição técnica, diferentemente das disposições meramente animais, é uma disposição que já indica que o caráter do ser humano é o de um animal que tem de ser fazer racional, na medida em que mesmo a sua conservação depende de uma escolha livre de como manejar objetos e não é guiada de antemão pelo instinto (como no caso dos demais animais, que têm em comum apenas uma "disposição animal")[218].

9.2 O desenvolvimento das disposições naturais originárias ligadas à destinação moral da espécie humana: o progresso histórico como um processo de aprendizagem

a) As disposições naturais originárias no contexto da *Ideia de uma história universal*

Na *Ideia de uma história universal* as três disposições voltadas ao uso da razão não são mencionadas em separado, mas é possível identificá-las na terceira das nove proposições que compõem o texto. A meu ver, a seguinte passagem condensa, em algumas linhas, todo o conteúdo a que se refere o desenvolvimento das disposições técnica, pragmática e moral:

> O ser humano não deveria ser conduzido pelo instinto, ou ser provido e ensinado pelo conhecimento inato; ele deveria, antes, tirar tudo de si mesmo.

---

[218] Evidentemente, isso poderia indicar também o oposto. Quero dizer, poderia indicar não que o fato da disposição técnica estar ligada à consciência e ser voltada ao uso da razão a distinga das disposições originárias que partilhamos com os demais animais não racionais, mas, antes, o inverso, isto é, que os seres vivos terrestres não humanos são providos de certo nível de racionalidade, ou seja, que eles partilham conosco algumas das habilidades envolvidas na disposição técnica.

> A obtenção dos meios de *subsistência*, de suas vestimentas, a conquista da segurança externa e da defesa [...], todos os prazeres que podem tornar a vida agradável, mesmo o seu discernimento <*Einsicht*> e *prudência* e até a *bondade de sua vontade* tiveram de ser inteiramente sua própria obra (IaG, AA 08: 19, grifos meus).

A necessidade de desenvolver a capacidade de obter os "meios de subsistência" corresponde claramente à destinação ao desenvolvimento da disposição *técnica,* tal como definida na *Antropologia* (cf. Anth, AA 07: 322-323). Do mesmo modo, vimos que, na *Pedagogia*, Kant qualifica a necessidade de desenvolvimento da disposição *pragmática* como a necessidade de uma "formação <*Bildung*> com vistas à *prudência*" (Päd, AA, 09: 455), o que parece corresponder à noção apresentada na passagem em destaque segundo a qual a humanidade tem de produzir os "prazeres que podem tornar a vida agradável [... assim como] seu discernimento <*Einsicht*> e *prudência*". Por fim, à luz da relação intrínseca estabelecida na "Primeira Seção" da *Fundamentação da metafísica dos costumes* entre o princípio supremo da moral e a noção de boa vontade, não é difícil notar que a necessidade de desenvolvimento da bondade da vontade corresponde à destinação da humanidade ao desenvolvimento de sua disposição moral.

Conforme já vimos mais de uma vez, na Segunda Proposição da *Ideia de uma história universal*, Kant estabelece aquela distinção fundamental entre as disposições naturais originárias partilhadas com os demais seres naturais e aquelas voltadas para o uso da razão (cf. IaG, AA 08: 18-19). Estas últimas apenas podem ser desenvolvidas pela espécie como um todo, ao longo de uma série indefinida de gerações. Para o meu propósito no

momento, importa enfatizar que a razão disso reside na noção de processo de aprendizagem associado à ideia de história. O desenvolvimento das potencialidades racionais humanas, afirma Kant, exige "tentativas, exercícios e ensinamentos", e cada geração tem de "transmitir" à geração subsequente as suas "luzes", isto é, aquilo que acumulou em termos de desenvolvimento de suas disposições voltadas ao uso da razão (08: 19)[219]. Ou seja, apenas por meio de um processo que se desenrola ao longo do tempo a humanidade pode desenvolver completamente suas disposições naturais originárias próprias e alcançar a sua destinação. Estabelecendo o vínculo entre a destinação dos seres humanos enquanto seres dotados da faculdade da razão e a ideia de que a possibilidade de se alcançar esta destinação depende de um esforço pedagógico coletivo de transmissão cultural por parte da espécie humana como um todo, Kant define o fim <*Zweck*> da história humana como o desenvolvimento completo das disposições naturais humanas voltadas ao uso da razão.

A partir da *Ideia de uma história universal* Kant formula a hipótese filosófica de que a história humana tem de ser pensada como se apontasse para o desenvolvimento completo das disposições técnica, pragmática e moral da humanidade. Esta hipótese tem como condicionante a ideia de o desenvolvimento dessas disposições exige "tentativas, exercícios e ensinamentos" e depende de processos de transmissão cultural contínuos e incertos. Da conjunção destes dois elementos resulta uma

[219] "Um ser humano precisa ter uma vida desmesuradamente longa a fim de aprender a fazer uso pleno de todas as duas disposições naturais; ou, se a natureza concedeu-lhe um curto tempo de vida (como efetivamente aconteceu), ela necessita de uma série talvez indefinida de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito" (IaG, AA 08: 19).

imagem prognóstica daquilo que a história pode vir a ser se os seres humanos, desenvolvendo suas disposições originárias, preencherem esta condição e corresponderem à hipótese esboçada pelo filósofo.

Esta imagem, como vimos na última seção do capítulo 1, acaba por ter uma *utilidade* prático-moral: por meio da ideia de que a destinação da espécie humana se realiza na história ao longo de uma série indefinida de gerações que se educam umas às outras, os seres humanos podem representar para si mesmos o momento em que alcançarão sua "destinação aqui na Terra" (IaG, 08:30). Esta representação, segundo Kant, oferece uma "perspectiva consoladora para o futuro", pois os homens não precisam projetar "em outro mundo" a ideia "deste porvir distante" (08: 30)[220].

Veremos a seguir que artigo *Começo conjetural da humanidade* Kant apresenta uma imagem da história *pregressa* da humanidade. Esta imagem também é formulada a partir da doutrina das disposições naturais originárias e também pressupõe a ideia de aprendizado histórico.

b) O *Começo conjetural da história humana* e o desenvolvimento das disposições naturais originárias: história pregressa e aprendizagem histórica

Kant descreve a sua narrativa conjetural concernente ao início da história humana nos seguintes termos: "uma história do primeiro desenvolvimento da liberdade a partir" das "*disposições originárias* na natureza do ser humano" (MAM, AA 08:

[220] "Este momento [da realização da destinação da espécie] precisa ser, ao menos na ideia dos seres humanos, o objetivo de seus esforços, pois senão as disposições naturais em grande parte teriam de ser vistas como inúteis e destituídas de fim <*zwecklos*>, o que aboliria todos os princípios práticos" (IaG, AA 08: 19).

109, grifo meu). O *Começo conjetural* retoma a distinção estabelecida na Nona Proposição da *Ideia de uma história universal* entre história empírica e história composta a partir de certo fio condutor racional. Como vimos no capítulo 1, este fio condutor racional diz respeito a certo modo de representação teleológica da natureza (cf. IaG, AA 08: 30 e seção 1.1.2). Sem pretender que sua narrativa histórica conjetural se confunda com a história empírica, baseada em documentos e relatos, Kant formula hipóteses que possam oferecer sentido ao percurso da humanidade desde a saída de sua condição natural inicial, de completa rudeza e animalidade (na qual as disposições racionais humanas encontram-se no grau zero de seu desenvolvimento) até o estado presente de cultura e civilização[221]. A história filosófica não é uma história empírica, mas hipotético-conjetural.

Ainda assim, mesmo que se trate de uma história conjetural, Kant não se priva de oferecer a base conceitual que a justifica e confere-lhe plausibilidade, distinguindo-a de uma mera narrativa ficcional. As conjeturas sobre o primeiro começo da humanidade não é nem uma narrativa apenas baseada em relatos, como pretendem ser as histórias empíricas, nem apenas baseada em conjeturas, como são os romances e fábulas. O fundamento da história filosófica é a doutrina teleológica da natureza, como sabemos (cf. MAM, AA 08: 109-110). A mesma problemática também já fora mencionada na *Ideia de uma história universal*, onde Kant afirma que o caráter teleológico da

[221] A exemplo das hipóteses e conjeturas sobre a origem da desigualdade formuladas por Rousseau em seu *Segundo Discurso*, texto referido nominalmente no *Começo conjetural* e claramente fonte de inspiração kantiana, a história conjetural de Kant não se apresenta como uma verdade histórica baseada em relatos, mas como um conjunto de “conjeturas”, “exercício da imaginação em companhia da razão”, “mas não sem um fio condutor que se liga à experiência por meio da razão” (MAM, AA 08: 109-110; cf. também 08: 116).

ideia de história pensada como fim da natureza permite afastar a acusação de que ela consistiria em um "projeto [...] absurdo" que "somente pode resultar num romance" (IaG, AA 08: 30).

O que confere plausibilidade à narrativa conjetural sobre o início da história humana é o fato dela partir de um primeiro começo que "não precisa ser inventado, mas pode ser extraído da experiência se se pressupõe que em seu começo ela não era nem melhor nem pior do que a encontramos agora" (MAM, AA 08: 109). Esse algo que não precisa ser inventado, que pode ser extraído da experiência e servirá como ponto de partida da história conjetural, não é outra coisa senão o conjunto das disposições naturais humanas[222].

As disposições naturais originárias da humanidade podem oferecer um ponto de partida seguro no qual se baseiam as conjeturas sobre o começo da história humana porque o seu desenvolvimento não é hereditário, mas algo que depende de processos de aquisição e transmissão pedagógicos. Sendo assim, tanto no começo da história quanto hoje, o desenvolvimento das aptidões racionais humanas parte sempre do mesmo

[222] Já sabemos, vale lembrar, que o fato das disposições naturais originárias e a teleologia da natureza aí pressuposta servirem de ponto de partida para a história conjetural kantiana não torna menos problemática a sua circunscrição epistemológica. Como vimos no capítulo 2, a representação teleológica da natureza não encontra lugar no conhecimento da natureza tal qual fundamentado pela Analítica Transcendental da *Crítica da razão pura*: a ideia de conformidade a fins não é constitutiva do campo da experiência possível. Apenas num registro hipotético o discurso filosófico sobre a história pode pretender legitimidade. Que Kant o chame de *ideia* – lembremos que para Kant as ideias são representações cujo objeto transcende o campo da experiência possível, mas que, apesar disso, têm um uso heurístico adequado como reguladoras do conhecimento empírico (cf. seção 1.2 e KrV, A 310-311/B 367-368 e A 643-644/B 671-673) – ou de *conjetural* não é senão indício do escrúpulo crítico de diferenciá-lo do conhecimento teórico da natureza, que resulta da aplicação dos conceitos puros do entendimento aos dados da sensibilidade e é dotado de certeza apodítica.

ponto. Cada novo indivíduo que nasce é portador das mesmas disposições originárias de seus antepassados, que portavam as mesmas disposições que aqueles que os precederam e assim sucessivamente, numa regressão que remonta até o primeiro casal que hipoteticamente teria dado origem a toda humanidade. Portanto, partindo da experiência presente que temos dos seres humanos e suas disposições, se regredirmos hipoteticamente até a humanidade no grau zero de seu desenvolvimento, poderemos conjeturar sobre o curso inverso do processo, desde o ponto zero até o aquele em que nos encontramos.

Kant defende a tese de que as disposições naturais humanas são invariáveis no tempo. É nesse sentido que ele afirma que no começo da história a natureza humana "não era nem pior nem melhor" do que revela hoje a experiência. O que explica que hoje o ser humano seja mais cultivado e civilizado do que no começo de sua história não é um progresso *da razão*[223], mas sim um maior grau de desenvolvimento das disposições originárias *voltadas ao seu uso*, isto é, um maior grau de desenvolvimento da aptidão humana para fazer uso da razão. Tanto é assim que Kant insiste em que cada nova geração "começa novamente do ABC e tem de transpor mais uma vez todo o percurso que já foi trilhado" pelas anteriores, condição para que ela "acrescente mais um palmo no progresso da cultura" (MAM, AA 08: 117, nota).

---

[223] Conforme salientei na primeira seção do presente capítulo, para Kant o que progride na história é o grau de desenvolvimento das disposições para o uso da razão e *não a própria razão*. O erro da crítica de matriz hegeliana, que aponta uma incompatibilidade entre a fundamentação transcendental e apriorística da razão prática e a ideia de progresso histórico, reside em não atentar a esta diferença, atribuindo à própria noção de razão uma historicidade que bem cabe ao sistema hegeliano, mas que é, ela sim, estranha ao sistema kantiano.

Com claras pretensões retóricas, Kant usa o Antigo Testamento como repertório de imagens para formular suas conjeturas, referindo-se a ele como o "mapa" que orientará sua "viagem prazerosa" realizada "nas asas da imaginação" (MAM, AA 08: 109-110). Kant insiste que *não considera que* as Sagradas Escrituras possam servir como documento histórico e ressalta que é a razão quem oferece o terreno representado de maneira imagética no texto bíblico (cf. 08: 110). Neste sentido, a história de Adão e Eva é utilizada para representar o primeiro começo da história humana, um estado inicial de completa rudeza, no qual o casal humano primordial não teria ainda iniciado o processo de desenvolvimento de suas disposições racionais[224].

Kant conjetura estarem desdobradas neste estado inicial apenas as disposições naturais originárias que a humanidade partilha com os demais animais. Ele propõe que imaginemos tratar-se inicialmente de um "casal" em "idade adulta" (para que a *reprodução* possa ter lugar), que este casal está situado num lugar ou "jardim" assegurado contra o ataque de predadores e provido de alimentos abundantes (para que, na ausência do desenvolvimento da disposição técnica, possa ele se manter), que trata-se de apenas "um único" casal (para que, sem o desenvolvimento da disposição pragmática e na ausência de estado civil, não surja a guerra) (cf. MAM, AA 08: 110).

Neste estágio de ausência total de desenvolvimento cultural e civilizatório, os seres humanos, assim como os demais

---

[224] Nas partes subsequentes do *Começo conjetural*, às quais não dedicarei muita atenção, Kant usa a história de Caim e Abel para ilustrar o percurso que a humanidade teria percorrido depois que os primeiros desenvolvimentos das habilidades racionais levaram os seres humanos a sair do estado de natureza e iniciar os primeiros desenvolvimentos do estado civil (cf. MAM, AA 08: 118-120).

animais, seriam conduzidos pelo "instinto" (MAM, AA 08: 111). A história humana propriamente dita se iniciaria no momento exato em que os seres humanos abandonam seu estado natural, isto é, quando as disposições originárias não partilhadas com os demais animais começam a ser desenvolvidas e "a *razão* se fez notar" (08: 111). Este fazer notar-se da razão corresponde às primeiras tentativas, conscientes ou não, por meio das quais o ser humano, "animal dotado da faculdade da razão", começa a se fazer propriamente um "animal racional". Este processo inicial teria compreendido quatro passos fundamentais, ao final dos quais a humanidade teria consolidado o "abandono do seio materno da natureza" (08: 114), isto é, abandonado o estado de natureza. Os quatros passos são:

1) Ao notar que não precisa restringir sua alimentação àquilo que o instinto lhe prescreve, o ser humano torna-se consciente de que a razão lhe possibilita estender-se muito além dos limites em que a natureza o confina (cf. MAM, AA 08: 111-112).

2) Ao perceber que por meio de sua imaginação, afastando dos sentidos o objeto do desejo, é possível prolongar e aumentar o estímulo sexual, que nos animais é sempre passageiro, o ser humano torna-se consciente de que a razão pode ter supremacia sobre os impulsos. Isto é, ele toma consciência de que é capaz de escolher não apenas entre diferentes objetos da inclinação, como no passo anterior, mas também de racionalmente estabelecer certa hierarquia entre estes diferentes objetos (cf. MAM, AA 08: 112-113)[225].

---

[225] É interessante notar que esse passo já anuncia a *destinação moral* da humanidade. Comentando-o, Kant afirma que com ele se desenvolve no ser humano certa "inclinação para, pelas boas maneiras (ocultando aquilo que poderia causar desprezo), insuflar nos outros o respeito para conosco", "verdadeira base de toda sociabilidade" que "ofereceu [...] *o primeiro indício da*

3) Ao dar-se conta de que a sua sobrevivência depende de seu trabalho, que sua vida é repleta de sacrifícios e de que, ao final, o que lhe advém é a morte, o ser humano desenvolve a capacidade racional de projetar no futuro uma existência melhor. Isto é, o ser humano se torna consciente da sua capacidade de gozar não meramente os momentos presentes da vida, mas também de tornar presentes os momentos futuros (cf. MAM, AA 08: 113-4)[226].

4) Ao notar que pode usar todas as outras criaturas da natureza como meio para a realização de seus fins, o ser humano torna-se consciente, "ainda que apenas obscuramente", de que é o verdadeiro "*fim da natureza*" (MAM, AA 08: 114). O fundamental nesse quarto passo, no entanto, reside em que ele traz consigo a ideia de que se, por um lado, o ser humano pode usar toda a natureza como meio para a realização de seus fins, por outro, "ele não deve dirigir-se de tal modo a nenhum *ser humano*, mas tem de considerá-lo como participante igual nas dádivas da natureza" (08: 114). Com isso, os seres humanos se põem em "pé de *igualdade* com *todos os seres racionais* [...] em relação à pretensão de *ser seu próprio fim*, de ser aceito como tal por todos os outros e de não ser usado por ninguém como simples meio para outros fins" (08: 114, comparar com KU, AA 05: 430).

Ora, pretender "ser seu próprio fim" e "não ser usado por ninguém como simples meio para outros fins" é o que

---

formação do ser humano como uma criatura moral" (08: 113, grifo meu). A respeito da relação entre esta inclinação, chamada por Kant de "decência" <*Sittsamkeit*>, e a moralidade, cf. KrV A 748/ B 776.

[226] Também esse passo anuncia a destinação moral da humanidade, pois a capacidade de esperar por um futuro melhor "é o mais decisivo sinal da *prerrogativa humana de*, em conformidade com sua *destinação*, *preparar-se para fins mais distantes*" (08: 113, grifo meu).

caracteriza a ideia de *dignidade humana*, peça central na filosofia moral de Kant. A ideia de dignidade humana está contida, por exemplo, na seguinte formulação do imperativo categórico: "age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio" (GMS, AA 04: 429). Portanto, os quatro passos, em particular o último deles, terminam por trazer à consciência do ser humano a dimensão moral inscrita (enquanto disposição) em sua racionalidade e expressa nesta formulação do imperativo[227].

Vê-se, portanto, que Kant entende que a destinação moral da humanidade se manifesta já nos primeiros desenvolvimentos das capacidades racionais humanas. Vimos mais acima que esta destinação moral corresponde ao pleno desenvolvimento da receptividade humana ao respeito pela lei moral como motivo suficiente de determinação do arbítrio. Mas é preciso notar que Kant não compreende que esta receptividade ao respeito pela lei moral estava plenamente desenvolvida desde o primeiro

---

[227] Redigido dois anos depois da *Ideia de uma história universal* e quatro anos antes da *Crítica da faculdade do juízo*, o *Começo conjetural* é o texto publicado onde pela primeira vez Kant menciona certa diferenciação no conceito de fim que culminará na disjunção entre *fim último* e *fim terminal* <*Endzweck*>, distinção conceitual que orienta toda a reflexão sobre a história tal qual exposta no §83 da terceira *Crítica* (cf. capítulo 2). A esse respeito, conferir WEYAND, K. *Kants Geschichtsphilosophie,* p. 130-131. A meu ver, no entanto, o *Começo conjetural* explicita de maneira mais clara a hermética formulação do §83 da terceira *Crítica*: "Enquanto único ser na Terra que possui entendimento, por conseguinte uma faculdade de voluntariamente colocar a si mesmo fins, ele é corretamente denominado senhor da natureza e, se considerarmos esta como um sistema teleológico, o último fim da natureza segundo a sua destinação; mas sempre só sob a condição – isto é, na medida em que o compreenda e queira – de conferir àquela e a si mesmo uma tal relação a fins que possa ser suficientemente independente da própria natureza, por consequência possa ser fim terminal <*Endzweck*>" (KU, AA 05: 430).

começo da história humana. Enquanto "história da *liberdade*", a história humana, afirma Kant, "começa pelo mal, pois ela é uma *obra do ser humano*" (MAM, AA 08: 115). Isso porque "o primeiro uso que [ele] teria feito de sua razão" foi presumivelmente "um mau uso" (08: 123) e "as primeiras tentativas de alcançar esta meta" (a destinação moral da espécie enquanto plena capacidade subjetiva de determinação do arbítrio pela lei moral) foram "errôneas e mal sucedidas" (08: 115).

Traduzido nos termos da filosofia moral transcendental, isso quer dizer que no início de sua história, por mais que fossem capazes de reconhecer o mandamento moral como uma lei objetiva prática (cujo discernimento <*Einsicht*> é dado *de maneira mais ou menos clara* a todo ser racional em geral[228]) os

[228] São diversas as passagens em que Kant faz menção a um discernimento moral ainda grosseiro e, portanto, menos claro, que se faria presente em épocas passadas. Já me referi àquela passagem da *Ideia* onde se lê que com os primeiros passos que levarão a humanidade da rudeza à cultura se inicia um processo que pode transformar suas "*toscas* disposições naturais para o discernimento <*Unterscheidung*> moral" em "princípios práticos determinados" (IaG, AA 08: 21, grifo meu). Destaquei mais acima também que no quarto passo pelo qual a razão se fez notar na humanidade os seres humanos, "ainda que apenas obscuramente", concebem que são o verdadeiro "fim da natureza" e que têm o dever de tratar a todos os outros seres humanos sempre como fins em si mesmos (MAM, AA 08: 114). Também na *Crítica da faculdade do juízo* se encontra uma passagem semelhante: quando a "faculdade da razão humana" começava a "germinar", diz Kant, os seres humanos já tinham uma "representação, se bem que obscura, de algo para o que se sentiam impelidos" (KU, AA 05: 458; comparar com 05: 292). Como mostrei no capítulo 8, da maneira como eu entendo, a própria busca kantiana pela formulação precisa do princípio moral pode ser entendida nestes termos. Como insiste Kant, naquela nota ao "Prefácio" da *Crítica da razão prática* analisada anteriormente, o imperativo categórico não corresponde a nenhum princípio novo da moralidade que já não estivesse dado no conhecimento moral comum. Ele apenas formula de maneira mais clara algo que era percebido de maneira obscura em tempos menos esclarecidos. Esta nova formulação oferece aos seres humanos um critério preciso para determinar a ação moral e "não deixa lugar ao erro" (KpV, AA 05: 08; cf. também capítulo 8, seção 1).

seres humanos eram presumivelmente menos capazes de subjetivamente tomar esta lei como motivo suficiente de determinação do arbítrio e, por isso, faziam ainda um mal uso de sua liberdade prática.

Estas ponderações a respeito dos primeiros usos da razão prática corroboram a minha tese (a ser desenvolvida no último capítulo) de que Kant compreende que a capacidade humana de tomar a lei moral como motivo suficiente de determinação do arbítrio pode e vem sendo subjetivamente desenvolvida (tanto pelo indivíduo quanto pela espécie) ao longo da história e que há condições políticas e institucionais que facilitam e promovem o exercício desta capacidade. Embora Kant sustente que todos os seres humanos (em verdade, todos os seres racionais finitos) sejam, desde sempre e em qualquer momento e lugar do tempo histórico, capazes de determinar seu arbítrio segundo ordena o princípio da moral, isso não é contraditório com a ideia de que esta capacidade precisa ser desenvolvida.

A conclusão das conjeturas sobre a história pregressa dos seres humanos é semelhante àquela da ideia de sua história por vir. Pois, por mais que o *Começo conjetural* ensine que os primeiros usos da razão foram malsucedidos, seu saldo (assim como o da *Ideia de uma história universal*) é "proveitoso e útil [...] para a instrução e melhoramento do ser humano" (MAM, AA 08: 123). Segundo Kant, ao nos mostrar que "o curso das coisas humanas em seu todo [...] não se inicia com o bem e avança para o mal, mas se desenvolve gradualmente do pior para o melhor" (08: 123), estas conjecturas fazem ver que "a destinação da espécie [...] consiste em nada mais do que no *progredir* para a perfeição" (08: 115). "Para tal progresso", conclui Kant, "contribui cada um com sua parte, na medida de sua força, por meio do chamado da natureza" (08: 123).

Como mostrei acima, este progredir para perfeição compreende antes de tudo um primeiro desenvolvimento das disposições humanas voltadas ao uso da razão. Ao longo deste processo de desenvolvimento, os seres humanos abandonam o seu estado natural, caracterizado como um estado de completa rudeza ou ausência de qualquer desenvolvimento cultural e civilizatório. A humanidade passa então da "tutela da natureza para o estado de liberdade" (MAM, AA 08: 115). Com isso ela ingressa no estado "do *trabalho* e da *discórdia*, como prelúdio da união em sociedade" (08: 118). Em seguida, conjetura Kant, teria surgido "a *cultura* e o começo da *arte*", mas, mais importante ainda, teria surgido também "a instituição de alguma constituição civil e justiça pública [...] e a vingança não era mais deixada aos indivíduos, como no estado selvagem, mas a um poder legal que unifica o todo, isto é, a uma forma de governo contra a qual nenhum exercício da violência tinha lugar" (08: 119).

Antes de avançarmos na compreensão de como a ideia de "um poder legal que unifica o todo" (isto é, a doutrina do direito público de Kant) figura no interior da filosofia da história e de seu vínculo com a noção kantiana de desenvolvimento das disposições originárias voltadas ao uso da razão, apresento de maneira mais detida a concepção pedagógica kantiana e seu vínculo com a filosofia da história.

c) A concepção pedagógica de Kant e a filosofia da história: desenvolvimento das disposições e moralização

Segundo Kant, "o ser humano é a única criatura que tem de ser educada" (Päd, AA 09: 441). Isso porque "a espécie humana" (diferentemente das diversas espécies de animais não

dotadas da faculdade da razão[229]) “deve por si mesma, por meio de seu próprio esforço, desenvolver <*herausbringen*> passo a passo todas as disposições naturais da humanidade” (09: 441; comparar com Anth, AA 07: 325). Afinal, este animal dotado da faculdade da razão precisa se fazer um animal racional.

O vínculo entre a concepção pedagógica de Kant e sua filosofia da história[230] é tornado explícito na *Pedagogia*, onde se apresenta a ideia de que “cada geração, provida dos conhecimentos das anteriores, pode, sempre mais, trazer a educação a um nível que desenvolve proporcionalmente e conforme a fins todas as disposições naturais dos seres humanos, conduzindo assim toda a espécie humana à sua destinação” (Päd, AA 09: 446).

Um bom método pedagógico, segundo Kant, deve ter quatro finalidades. Ele tem de cuidar que os seres humanos sejam “disciplinados”, “cultivados” e “civilizados”, mas tem também de voltar atenção para sua “*moralização*” (Päd, AA 09: 449). A educação para a moralidade tem de levar os indivíduos a adquirir *por si mesmos* a “intenção <*Gesinnung*> de escolher tão somente bons fins [...], aqueles que poderiam necessariamente ser aprovados por todos e que, ao mesmo tempo, poderiam ser fins de todos” (09: 449-450)[231]. A primeira finalidade da

---

[229] É curioso notar que na *Antropologia*, diferentemente de na *Pedagogia*, Kant admite uma exceção a esta regra. Além dos seres humanos, também algumas espécies de aves “ensinam aos filhotes certos cantos e os propagam por tradição, de modo que uma ave isolada [...] não cantaria quando adulta, mas emitira apenas certo som inato do órgão” (Anth, AA 07: 323).

[230] Entre os autores que destacam os vínculos entre a filosofia da história e a concepção pedagógica de Kant, cf. BRANDT, R. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, cap. 4.; LOUDEN, R. *Kant’s Impure Ethics*, cap. 2; KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosphie Kants*, cap. 9. Segundo meu conhecimento, Kleingeld foi a primeira autora a destacar que a filosofia da história tem de ser entendida como um processo de aprendizado histórico.

[231] Não é difícil notar aqui ecos da primeira formulação do imperativo categórico, “age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer

educação (o desenvolvimento da disciplina) pertence ao que Kant chama de "educação física", ao passo que as três últimas (o cultivo, a civilização e a *moralização*) correspondem aos três momentos do que chama de "educação prática ou moral" (cf. 09: 449, 475 e 486). O paralelo entre a filosofia da história e a pedagogia é, portanto, claro: tanto em uma quanto na outra tratam da condição do desenvolvimento das mesmas três ordens de disposições originárias humanas.

Dito isso, voltemos atenção à questão da educação para a moralidade. Evidentemente, em termos kantianos, a moralização do indivíduo depende de sua decisão livre e permanente de resolutamente adotar máximas que possam valer universalmente, isto é, de adotar máximas relativas a fins que poderiam ser fins de todos. Ninguém pode ser compelido a adquirir a intenção de adotar tais máximas. Uma coação à moralidade é uma contradição em termos. Nesse sentido, o desenvolvimento

---

que ela se torne uma lei universal" (GMS, AA 04: 421), afinal, a educação moral tem de levar os indivíduos a adquirir a intenção de adotar somente fins que possam ser fins de todos, fins partilhados universalmente. Ainda assim, isso não implica que desenvolver no pupilo sua disposição moral corresponda a desenvolver uma habilidade quase esotérica para o teste de máximas. A esse respeito Robert Louden comenta: "É crucial notar que no nível da moralização as várias formulações do imperativo categórico são elas mesmas partes da disposição internalizada do agente verdadeiramente moralizado. O agente moralizado adquiriu uma profunda disposição interna de escolher apenas bons fins, fins que são caracterizados, ao menos em parte, como aprovados por todos. Em outros termos, os tipos de cálculos exóticos envolvendo a aplicação do imperativo categórico a casos problemáticos, que se apresentam de maneira proeminente em tantas discussões filosóficas do imperativo categórico, não são parte desta habilidade mental da pessoa. Ele ou ela foi educado para escolher apenas fins que podem ser simultaneamente fins de todos, mas esta escolha normalmente não envolve excogitações difíceis. Esta última tem de se tornar um modo de pensar <*Denkungsart*> enraizado mais do que um complicado procedimento de decisão a ser utilizado em momentos de dúvida" (*Kant's Impure Ethics*, p. 43).

da disposição moral (ou moralização) *não pode ser* produzido causalmente por meio de procedimentos pedagógicos. Ainda assim, o desenvolvimento da disposição moral pressupõe a educação como *condição preparatória necessária*.

Segundo Kant, a educação moral

> é baseada não na disciplina, mas em máximas. Tudo se estraga se se quer fundá-la em exemplos, ameaças, penas etc. [...]. Há que se cuidar aqui para que o pupilo aja bem por suas próprias máximas e não por hábito, para que não meramente faça o bem, mas que o faça porque isto é bom (Päd, AA 09: 475).

Daí que, no que toca a uma educação propriamente moral, Kant defenda um método maiêutico[232] que atribui ao educador a tarefa de dialogicamente "trazer à alma" do pupilo "o motivo moral puro", chamar sua atenção para a "dignidade" da humanidade e, assim, despertar a "receptividade de um interesse moral puro" pela observância da lei (KpV, AA 05: 152). Ou seja, de nada adianta ao professor forçar o aluno a agir de maneira moral ou virtuosa impondo-lhe ameaças ou castigos. Tal atitude poderia quanto muito levá-lo a agir *conforme ao* dever, mas nunca *por* dever. Pois é preciso que o aluno aja bem por sua própria decisão, adotando, por sua decisão, máximas que poderiam ser máximas de todos. Tampouco cabe ao professor indicar exemplos de homens virtuosos e comportamentos

---

[232] Na seção da *Doutrina da virtude* dedicada à "Didática ética" Kant afirma: "se alguém quer perguntar alguma coisa à razão da outra pessoa, tal não pode acontecer senão dialogicamente, quer dizer, de um modo tal que o professor orienta mediante as questões o curso de pensamento do seu aprendiz, desenvolvendo nele a disposição para certos conceitos mediante a apresentação de casos (o professor é a parteira dos pensamentos do aprendiz); o discípulo [...] toma assim consciência da sua própria capacidade de pensar" (TL, AA 06: 478).

tidos por moralmente motivados. Pois, como se pode ler na "Didática Ética" da "Doutrina do método" da *Doutrina da virtude*, o "exemplo [...] não pode fundar nenhuma máxima de virtude", já que esta "consiste precisamente na autonomia subjetiva da razão prática de cada ser humano" (TL, AA 06: 480). Ainda assim, reafirma a "Didática ética", "a virtude pode e tem de ser ensinada" (06: 477).

Para esclarecer qual o sentido de uma educação para a virtude, Kant conclui a referida seção da *Doutrina da virtude* afirmando que "aquilo que tem de proporcionar ao professor a medida certa de sua atividade educativa não é a comparação com qualquer outro ser humano (tal como é), mas a comparação com a ideia de como ele deve ser (com a ideia de humanidade), ou seja, a comparação com a lei" (TL, AA 06: 480). Coerente com os pressupostos sistemáticos de sua filosofia moral (a saber, com a ideia de que a moralidade do agente depende da sua decisão de determinar-se a agir segundo máximas que possam valer universalmente, o que radica na "autonomia subjetiva da razão prática") Kant concebe que não cabe ao professor desenvolver a intenção moral de seu pupilo, mas sim oferecer as condições para que este desenvolva, por si mesmo, sua autonomia subjetiva e sua capacidade de adotar máximas boas.

Kant acredita que os métodos pedagógicos de seu tempo não são voltados para uma verdadeira educação moral e para o melhoramento do mundo (cf. Päd, AA 09: 450-451; TP, AA 08: 288). Tais métodos baseiam-se usualmente no exercício da memória, na educação por exemplos e na aplicação de castigos. Eles não têm vista "ensinar as crianças a pensar", o que diz respeito a mostrá-las "os princípios dos quais todas as ações decorrem" e do que unicamente se pode esperar a formação de um verdadeiro caráter bom e o desenvolvimento da autonomia necessária para

o juízo moral (Päd, AA 09: 450). A educação usualmente praticada pelos pais e instituída pelos príncipes, destituída de um plano pedagógico adequado e meramente mecânica, “carrega muitos erros e faltas” e por isso é preciso formular uma “pedagogia [...] judiciosa” capaz de “desenvolver a natureza humana para que ela alcance sua destinação” (09: 447).

Numa tal pedagogia, formulada segundo um plano adequado, “as crianças devem ser educadas não de acordo com a condição presente do gênero humano, mas de acordo com uma possível condição melhor, isto é, a da ideia da humanidade e de sua destinação completa” (Päd, AA 09: 447). Segundo Kant, o erro de uma educação levada a cabo sem plano origina-se de que

> os pais cuidam em geral apenas de que as crianças fiquem bem no mundo, e os príncipes consideram seus súditos apenas como instrumentos de suas intenções [...] Ambos não têm como fim terminal <*Endzweck*> o melhor para o mundo <*Weltbeste*> e a perfeição para a qual a humanidade tem as disposições e está destinada (09: 448).

Ao lado das fortes críticas às práticas de ensino correntes, transparece na *Pedagogia* o entusiasmo de Kant por certos institutos experimentais de educação que, a seus olhos, dispunham-se a oferecer uma educação capaz de contemplar o desenvolvimento das disposições originárias da humanidade e levá-la a alcançar a sua destinação moral (cf. Päd, AA 09: 449). Para Kant, o melhor exemplo dessa experimentação pedagógica se encontra no *Instituto Philanthropinum* de Dessau[233], fundado em 1774 por Johann Bernhard Basedow com a concordância e

[233] Para uma história completa do Instituto e das relações de Kant com seus professores, cf. VÖRLANDER, K. *Imannuel Kant. Der Mann und das Werk*, p. 220-227.

apoio dos príncipes da região. Este instituto de educação se propunha a pôr em prática ideias pedagógicas esboçadas no *Emílio* de Rousseau, ideias que Kant subscreve em vários momentos de sua obra (cf. Anth, AA 07: 326; MAM, AA 08: 116; V-Met/Herder, AA 28: 144).

Já em um de seus cursos de filosofia moral, ministrados provavelmente entre 1774 e 1777, o *Moralphilosophie Collins*, Kant afirmava:

> Até hoje nunca nenhum príncipe contribuiu para a perfeição da humanidade [...], para o valor da humanidade, mas sempre apenas cuidaram do florescimento de seus Estados, que para eles é a coisa principal [...] Podemos esperar algum dia [algo melhor]? As instituições de educação de Basedow constituem uma pequena, mas calorosa, esperança (V-Mo/Collins, AA 27: 471).

E nas lições de antropologia *Friedländer* lê-se:

> Os atuais institutos de Basedow são os primeiros que surgiram segundo um plano perfeito [de educação]. Este é o maior fenômeno relativo ao melhoramento da perfeição da humanidade que apareceu neste século, por seu intermédio todas as outras escolas no mundo receberão outra forma (V-Anth/Fried, AA 25: 722-723).

Dado o entusiasmo de Kant com tais experimentos educacionais seria de esperar que ele apresentasse a necessidade de constituição de instituições semelhantes em sua teoria política. No entanto, na *Doutrina do direito* (obra em que mais se detém sobre a organização racional ou ideal do Estado, os direitos do soberano perante o povo e as instituições que aquele tem o dever de erigir) Kant não discute algo como o "dever do soberano

de instituir escolas públicas". Ainda assim, na *Pedagogia*, ele é claro a respeito da necessidade da instituição de tais escolas, afirmando que os "institutos de educação" serão aqueles que promoverão uma "educação pública perfeita", por unirem "a instrução e a *formação moral*" (Päd, AA 09: 452).

Neste contexto, Kant compara os institutos de educação às "casas de pobres" e aos "hospitais", comentando a respeito da grande quantidade de dinheiro que se exige para mantê-los (09: 452). Por sua vez, na *Doutrina do direito*, a criação de "impostos públicos" para custear estas duas últimas instituições é considerada um "direito" do soberano (RL, AA 06: 325-6; comparar com 06: 367). Deste modo, me parece ser possível ampliar o argumento da necessidade de criar impostos para custear os hospitais e casas de pobres e encontrar algum apoio na teoria política kantiana que justifique ser necessário financiar publicamente os institutos de educação.

Kant manifesta-se claramente em favor da ideia de que se instituam escolas experimentais baseadas em um método pedagógico que ele mesmo delineia, mas que já encontrava expressão institucional na escola fundada por Basedow. Como vimos, nosso autor acredita que a partir de um plano perfeito para a educação, traçado de acordo com a natureza humana, "cada geração, provida dos conhecimentos das anteriores, pode sempre mais trazer a educação a um nível que desenvolve proporcionalmente e conforme a fins todas as disposições naturais dos seres humanos, conduzindo assim toda a espécie humana à sua destinação" (Päd, AA 09: 449-50). Sendo assim, temos de reter duas coisas desta seção sobre a concepção pedagógica de Kant e sua relação com o desenvolvimento das disposições originárias.

Em primeiro lugar, é preciso notar o vínculo entre a pedagogia e a filosofia da história. Aquela cuida do desenvolvimento das disposições originárias humanas no plano dos indivíduos, esta, a partir da ideia do desenvolvimento por vir destas mesmas disposições, formula a hipótese do que se pode esperar para o futuro da espécie humana como um todo. E ambas compreendem o desenvolvimento dessas disposições como um *processo de aprendizagem autônomo* no qual cada geração educa a seguinte, transmitindo-lhe o legado cultural e civilizatório acumulado ao longo do tempo.

Em segundo lugar, há que se reter a ideia de que o estabelecimento de um bom plano para a educação e a instituição de escolas que o pratiquem permitem esperar uma boa formação moral dos jovens e crianças e podem levar a humanidade a, com o tempo, alcançar sua destinação moral. Kant critica os príncipes de sua época por não atinarem com a necessidade da instituição de institutos de ensino voltados para o desenvolvimento das disposições humanas. É esta necessidade que explica o elogio entusiasmado ao Instituto de Dessau, compreendido como um primeiro passo institucional dado no sentido de promover pedagogicamente o desenvolvimento das disposições moral dos seres humanos.

Retomarei a questão da educação moral no último capítulo deste livro, quando buscarei mostrar algumas das razões que levam Kant a considerar que o progresso político pode ser tomado como preparador ou facilitador do progresso moral da espécie. Desenvolvo a seguir o modo como Kant se apropria de sua doutrina do direito público em sua filosofia da história.

10

O PROCESSO DE DESENVOLVIMENTO DAS DISPOSIÇÕES NATURAIS E O DIREITO PÚBLICO: DIREITO POLÍTICO <*STAATSRECHT*>, DIREITO DAS GENTES <*VÖLKERRECHT*> E DIREITO COSMOPOLITA <*WELTBÜRGERRECHT*> NA PERSPECTIVA DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Conforme salientado anteriormente, para Kant o estabelecimento da justiça pública no plano nacional e internacional é meta subalterna, mas não por isso menos importante, do progresso histórico (cf. capítulo 1). Segundo minha interpretação, o estabelecimento das instituições do direito público tem de ser considerada como meio para o alcance do fim último da história, o desenvolvimento completo das disposições originárias dos seres humanos e a consequente moralização da humanidade. Como afirmado na *Ideia de uma história universal*, o estabelecimento de uma "constituição política perfeita interiormente" e "também exteriormente perfeita" é "o único estado no qual" este desenvolvimento pode ter lugar (IaG, AA 08: 27).

Vimos também que, para Kant, a constituição civil justa é o único estado no qual a humanidade pode desenvolver completamente suas disposições originárias porque permite a máxima liberdade dos cidadãos (em sentido negativo, liberdade

de fazer tudo o que não faça injustiça ao outro) e, com isso, possibilita um antagonismo geral entre eles. Este antagonismo, por sua vez, é o principal meio natural por meio do qual se dá o desenvolvimento dos talentos e disposições humanas. Portanto, a constituição civil que permite o maior antagonismo entre os indivíduos é a que oferece as melhores condições para o desenvolvimento das disposições e talentos dos seres humanos.

Mas que a justiça pública nacional e internacional seja "meio" para outro fim não quer dizer de maneira alguma que ela possa ser negligenciada. Não é sem razão que a maioria dos textos kantianos sobre filosofia da história volta boa parte de sua atenção ao problema da instituição da constituição civil justa e da confederação de nações. A justiça pública nacional e internacional é entendida por Kant como condição indispensável para o desenvolvimento completo das disposições racionais humanas. Além disso, como mencionado de passagem anteriormente, Kant guarda muitas ressalvas com relação à possibilidade do alcance do *telos* moral da história da humanidade, ao passo que parece ser muito mais otimista[234] com relação à instituição da justiça pública no plano nacional e internacional. Cabe agora, portanto, acompanhar mais de perto a discussão kantiana sobre o direito público no contexto de sua filosofia da história.

---

[234] Conforme indicado nos capítulos 1 e 6, a solução para a questão da instituição do modo de governo republicano (ancorado na constituição civil justa) oferecida por Kant em *À Paz Perpétua*, apoiada no autointeresse dos cidadãos e ilustrada provocativamente pela imagem do povo de demônios [cf. ZeF, AA 08: 366-7], suplanta aquela oferecida na *Ideia de uma história universal*, que dependia ainda da "boa vontade" do chefe do Estado. Isso permite que se espere um progresso nas instituições políticas sem que seja preciso pressupor a moralidade dos agentes e explica o que chamei de "otimismo" de Kant com relação à solução do problema da instituição da justiça pública.

Veremos que o direito público compreende para Kant três ordens distintas: as ideias do direito político, do direito das gentes e do direito cosmopolita. Mas, antes de avançarmos na caracterização de cada uma delas, convém notar que, no contexto da filosofia da história, as três ideias do direito público são consideradas de outra perspectiva que aquela da *Doutrina do direito*, obra em que (ao lado da "Segunda Seção" da *Paz Perpétua* e, em parte, da "Segunda Seção" de *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*) é desenvolvida a teoria política kantiana.

Nos textos mencionados acima, o direito público é exposto do ponto de vista de seu ancoramento na razão pura prática, isto é, como um "dever" que "decorre totalmente do conceito da *liberdade* na relação externa dos seres humanos entre si" (TP, AA 08: 289). Nesta perspectiva, a ideia do direito (tomada como "a limitação da liberdade de cada um à condição da sua consonância com a liberdade de todos, enquanto esta é possível segundo uma lei universal", isto é, como o "conjunto das *leis exteriores* que tornam possível tal acordo universal" (08: 290)) é apresentada como tendo origem na "própria razão [...] que legifera *a priori*" (08: 290). Por isso, Kant afirma, no "Segundo artigo definitivo" de À *Paz Perpétua*, que a instauração de uma confederação de nações se nos impõe como "um dever imediato" (ZeF, AA 08: 356). Por isso também, a *Doutrina do direito* mostra que a passagem do estado de natureza para o estado jurídico ou civil (que se opõe ao estado de natureza, estado de ausência de justiça pública) "pode ser desenvolvida analiticamente a partir do conceito de *direito* na relação exterior" (RL, AA 06: 307) e se apresenta como uma "lei *a priori*" fundada na mera razão prática pura (06: 306).

Diferentemente, no contexto da filosofia da história, a mesma ideia do direito público é considerada de uma perspectiva

genética[235]. Assim, no *Começo conjetural*, Kant conjetura que o estado civil teve origem na violência e no uso indiscriminado da força, e não na mera ideia do direito e na obrigação nela contida analiticamente de abandonarmos o estado de natureza (cf. MAM, AA 08: 119)[236]. De maneira semelhante, na *Ideia de uma história universal*, Kant localiza na ameaça de guerra e na miséria que os seres humanos causam uns aos outros no estado de natureza (expressões do caráter insociável da sociabilidade humana) a origem das primeiras formas da constituição civil, caracterizadas por ele como acordos extorquidos patologicamente, isto é, originados da força e não da ideia *a priori* do direito (cf. IaG, AA 08: 21).

---

[235] Cumpre notar que, por mais que a filosofia da história kantiana ocupe-se da gênese da capacidade humana de fazer uso da razão e da gênese do estado civil, isso não implica que a história filosófica kantiana se confunda com uma história empírica. Como mostrei acima, as conjeturas sobre o começo da história humana e a ideia de progresso histórico têm caráter meramente hipotético e baseiam-se numa concepção teleológica de caráter regulativo e heurístico. Assim como a fundamentação *a priori* do contrato originário e da ideia do direito, também a história kantiana sobre a fundação do estado civil não se apoia em fatos ou relatos.

[236] Em *Sobre a expressão corrente*, Kant afirma que a ideia de contrato originário, que unifica os arbítrios e funda a justiça pública, não pode ser tomada como um *fato* (cf. TP, AA 08: 297). Do mesmo modo, na *Doutrina do direito* ele afirma que não é um "fato [... o] que torna necessária a coação legal pública" (RL, AA 06: 312). Tais afirmações permitem aproximar a perspectiva genética da filosofia da história da perspectiva *a priori* da filosofia do direito. Por um lado, a *Doutrina do direito* mostra que não é o contrato originário como *fato* que funda a justiça pública, e, sem contradizê-la, as conjeturas sobre o começo da história humana apontam que, como fato, o mais plausível é que a violência tenha levado a humanidade às primeiras formas de constituição civil. Por outro lado, na filosofia kantiana do direito a ideia do direito racional oferece-se como critério de legitimidade do direito positivo (cf. RL, AA 06: 230), o mesmo critério que, no contexto da filosofia da história, servirá como meta a orientar o sentido das reformas políticas necessárias para que o direito positivo se aproxime do direito racional.

Além desta perspectiva genética, destaca-se na filosofia da história a preocupação em pensar as condições de realização do direito público e avaliar até onde já se avançou neste aspecto. Na *Ideia de uma história universal*, Kant mensura os avanços e recuos na instituição das constituições civis no mundo europeu (desde os gregos, passando pelos romanos, até o século XVIII) segundo o critério de uma constituição civil perfeitamente justa (cf. 08: 29). E, como vimos no capítulo 6, em À Paz Perpétua e no suplemento sobre a "Garantia da paz perpétua", o autor retoma a questão da história como fim da natureza, desenvolvida na *Ideia de uma história universal*, e volta-se para o problema das condições que permitem esperar com segurança a realização do direito público (cf. ZeF, AA 08: 365).

Feitas estas ponderações sobre o caráter específico do direito público no contexto da filosofia da história, passemos à consideração de suas três ideias.

10.1 O direito político <*Staatsrecht*>[237]: autolegislação pública e esclarecimento; conflito social e progresso reformista

Como se sabe, nos textos da década de 1790 onde expõe sua filosofia política madura, Kant se compromete com a ideia de constituição civil republicana. Esta última é entendida como aquela constituição na qual todos os cidadãos são, ao menos em

[237] O termo alemão *Staatsrecht* seria traduzido literalmente por "direito estatal". No entanto, em português esta última expressão poderia levar a ambiguidades. O *Staatsrecht* diz respeito à forma da constituição civil e à fonte de sua legitimidade. A expressão "direito estatal" sugeriria que o *Staatsrecht* se refere a leis e ordenações jurídicas que decorrem de um Estado já constituído. Por isso é usual traduzir *Staatsrecht* por "direito político".

ideia[238], colegisladores (cf. ZeF, AA 08: 349-353; TP, AA 08: 294-295; RL, AA 06: 313-314) e na qual o poder político se encontra dividido entre poder *soberano* (na pessoa do legislador), poder *executivo* (na do governante) e poder *judiciário* (na do juiz) (cf. ZeF, AA 08: 349-50; RL, AA 06: 313-8)[239].

A ideia de constituição civil republicana funda-se na ideia de um *contrato originário*, por meio do qual nos representamos a "coligação de todas as vontades particulares e privadas num povo para uma vontade geral e pública" (TP, AA 08: 297). Por sua vez, a ideia do contrato originário apresenta-se como "a pedra de toque da legitimidade de toda a lei pública" (08: 297) e, "*em ideia*", "serve de norma [...] a toda unificação efetiva em uma república <*gemein Wesen*>" (RL, AA 06: 313). Por esta razão, Kant vincula indissociavelmente constituição civil republicana, autolegislação pública e ideia de justiça: se, do ponto de vista da

---

[238] Kant não pressupõe que todos os cidadãos sejam efetivamente legisladores, o que se expressa tanto em sua exigência de representação política ("toda forma de governo que não seja *representativa* é, em termos estritos, uma *não forma*") quanto na afirmação de que é mais fácil chegar a uma constituição republicana numa "monarquia" do que numa "aristocracia" e mesmo impossível "na democracia" (ZeF, AA 08: 352-353). Basta que a ideia do contrato originário seja critério de justiça e legitimidade da constituição e que o chefe do Estado governe "conforme ao espírito" ou "ideia" de tal contrato para que se tenha um modo de governo republicano (08: 353; cf. também RL, AA 06: 340 e TP, AA 08: 297). Sobre o caráter ideal da filosofia política kantiana, ver TERRA, R. R. *A Política Tensa*, p. 26-74.

[239] Além disso, Kant atribui aos cidadãos do estado civil republicano os seguintes atributos jurídicos: "a *liberdade* legal de não obedecer a nenhuma outra lei senão àquela a que deu seu consentimento; a *igualdade* civil que consiste em não reconhecer nenhum superior a si mesmo no *povo*, senão aquele que tenha tanta faculdade moral de obrigar juridicamente quanto ele de obrigá-lo; e, em terceiro lugar, o atributo da *independência* civil, que consiste em poder agradecer sua existência e conservação não ao arbítrio de um outro no povo, mas aos seus próprios direitos e forças enquanto membro da república" (RL, AA 06: 314; cf. também ZeF, AA 08: 349-350 e TP, AA 08: 290-296).

razão pura prática, a ideia de constituição republicana funda-se na ideia de um contrato originário no qual todas as vontades privadas são unificadas numa vontade pública, então apenas aquelas constituições que encontram na vontade pública do povo sua fonte de legitimidade podem ser consideradas justas.

Além disso, é parte central das preocupações políticas de Kant a convicção de que a constituição republicana é a única que pode conduzir à paz perpétua entre os Estados: numa república é o próprio povo quem delibera sobre a entrada ou não em guerra; quem arca com os seus sofridos custos é sempre o próprio povo; portanto, ele jamais optaria por entrar em guerra (cf. ZeF, AA 08: 350-351).

Entretanto, salta aos olhos o fato de que a ideia de autolegislação pública e a noção de constituição republicana estejam ausentes do principal texto kantiano sobre política e história da década de 1780, a *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Chamando atenção para isso, certos intérpretes identificam uma inflexão na noção kantiana de constituição civil durante a década de 1790, que teria como causa a recepção kantiana da Revolução Francesa. Com relação a isso, Volker Gerhardt afirma que "o acontecimento que muda [a concepção kantiana de constituição civil] é nenhum outro que a *Revolução Francesa*. Ela é o ponto de virada para uma história 'de um ponto de vista cosmopolita'. Ela traz os seres humanos a uma nova posição histórica diante do direito e da política"[240]. Veremos adiante, no entanto, essa posição é questionável.

Como se sabe, Kant concebe a *Crítica da razão pura* como obra de uma época em esclarecimento (cf. KrV A XI). E, tal como diferentes intérpretes têm procurado mostrar

[240] GERHARDT, V. *Imannuel Kants Entwurf 'Zum Ewigen Frieden'*, p. 18.

recentemente, o projeto de crítica da razão como um todo, inclusive o da razão teórica em idos de 1781, pressupõe a ideia de uso público da razão e pode ser compreendida como tendo na ideia de autonomia pública a sua condição de possibilidade[241]. Estes elementos permitem questionar a tese de que a recepção da Revolução Francesa teria levado Kant a uma inflexão na sua concepção de constituição civil, uma vez que o compromisso com a ideia de autonomia pública e com o uso público da razão já marcavam o pensamento kantiano desde pelo menos a *Crítica da razão pura*. Como bem nota Leonel Ribeiro do Santos, o paradigma político que orienta a própria noção kantiana de razão

> deixa suspeitar que a descoberta kantiana da filosofia política não foi, como por vezes se tem escrito, um acontecimento tardio, uma 'viragem' resultante do impacto que sobre o velho filósofo viriam a ter os

[241] Cf. O'NEAL, O. *Constructions of reason*, cap. 1.; HÖFFE, O. *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, cap. 12. A este respeito, Leonel Ribeiro dos Santos afirma: "Nos últimos 40 anos, tem-se assistido a um crescente interesse pela filosofia política de Kant [...] entendida esta em toda a sua extensão, como filosofia moral, filosofia política e filosofia do direito [...]. Vários intérpretes recentes foram levados a reconhecer que mesmo a grande obra de filosofia teorética do filósofo – a *Crítica da Razão Pura* – está estruturada e escrita num ambiente semântico configurado por uma pregnante linguagem política e por um explícito paradigma político-jurídico, graças aos quais a própria razão pensa e se faz pensar como se fosse ela mesma uma instituição republicana. Isso se diz na linguagem metafórica envolvente, nos processos argumentativos utilizados, nos pressupostos da liberdade e da igualdade requeridos para o exercício mesmo da razão, na recusa do despotismo filosófico – representado pelo dogmatismo especulativo que despreza o povo da experiência sensível –, na própria noção de crítica como exercício responsável da maturidade civil de quem sabe ser intérprete dos seus próprios interesses e não precisa de tutores que lhe indiquem em que sentido deve pensar ou pronunciar o seu voto ou o seu veto, enfim, na razão concebida como um espaço livre, aberto e público de partilha efetiva de pensamentos sem constrangimentos e onde as decisões são obtidas por consenso ou assentimento livre de cidadãos" ("Kant: da reinvenção do Republicanismo.à ideia de uma 'Republica Mundial'", p. 16)

> acontecimentos da Revolução Francesa de 1789, mas que, bem pelo contrário, ela deveria ter origem [pelo menos] na mesma época em que Kant elaborava e redigia a sua *Crítica da Razão Pura*[242].

Além disso, conforme argumentei no capítulo 1, seção 3, na *Ideia de uma história universal* Kant reitera sua aposta nos efeitos emancipatórios do esclarecimento, ao afirmar que este último "tem de aos poucos ascender até os tronos e exercer influência mesmo sobre os princípios de governo" (IaG, AA 08: 28). Como se sabe, desde *O que é esclarecimento* (publicado no mesmo ano que a *Ideia de uma história universal*) a possibilidade de um público esclarecer-se é vinculada à ideia de uso público da razão. O direito ao "uso público da razão" deve facultar aos cidadãos a liberdade de emitir e discutir opiniões sobre os assuntos de interesse público (religião e legislação entre eles) (cf. WA, AA 08: 39). Disso se segue que se o esclarecimento tem de exercer influência sobre os princípios de governo *e* se ele pressupõe o uso público da razão, por meio do qual o público pode se manifestar sobre "o que há de errôneo nas instituições anteriores" (WA, AA 08: 39), então, no limite, uma constituição civil sob a influência do esclarecimento seria uma constituição à qual *o publico poderia dar o seu assentimento* – critério que, como vimos, está na base do republicanismo kantiano da década de 1790. Por isso acredito ser possível afirmar que, embora não considerada de maneira explícita, a ideia de constituição civil republicana já se fazia presente em germe no pensamento político kantiano desde a década de 1780 e que o dito impacto da Revolução Francesa tem de ser reconsiderado.

---

[242] SANTOS, L. R. "Kant: da reinvenção do Republicanismo.à ideia de uma 'República Mundial'", p. 18.

Ao lado desta dificuldade concernente ao republicanismo kantiano (isto é, da presença ou não dos conceitos de constituição civil republicana e autolegislação pública na ideia de constituição civil presente da década de 1780), é preciso notar outro elemento relativo à ideia de constituição civil que distingue a posição kantiana nas duas décadas mencionadas – elemento que de certo modo vincula-se ao anterior. Conforme já salientado nos capítulos 1 e 5, entre a *Ideia de uma história universal* e *À Paz Perpétua*, Kant muda de posição com relação às condições de possibilidade da instauração de uma a constituição civil perfeita.

Na *Ideia de uma história universal*, Kant oscila em relação à solução do problema da instituição da constituição civil. Em certas passagens, a possibilidade de instauração de uma sociedade civil justa é relegada ao mero antagonismo entre os indivíduos (cf. IaG, 08: 22), enquanto em outras Kant a faz depender da "boa vontade" do chefe supremo do Estado (08: 23). Evidentemente, a solução do problema da instituição da constituição civil perfeita deixada a cargo da insociável sociabilidade dispensa o recurso a motivos morais (tal como a boa vontade do chefe do Estado), afinal, o antagonismo que a caracteriza origina-se do fato dos indivíduos possuírem uma propensão a agir com base no seu interesse próprio, motivados pelo mero amor de si ou egoísmo. No entanto, a solução do mesmo problema deixada a cargo da "boa vontade" de quem quer que seja se compromete com uma solução que pressupõe a moralidade dos agentes.

Em *À Paz Perpétua* Kant elimina esta ambiguidade, mostrando que a solução da questão da instituição da constituição civil republicana pode ser esperada com segurança porque depende apenas do autointeresse. O argumento aí presente é o de

que esta instituição se resolverá a partir do mero mecanismo da insociável sociabilidade, que opõe uns aos outros indivíduos motivados somente pelo amor de si (cf. ZeF, AA 08: 366). Tal como a imagem um tanto provocativa do "povo de demônios"[243] ilustra, mesmo se imaginarmos um povo constituído apenas por indivíduos destituídos de qualquer intenção <*Gesinnung*> boa, isto é, dotados apenas de intenções más ou egoístas, mesmo assim o problema teria solução, afinal trata-se de uma questão *jurídica* (uma questão *pragmática*, de *prudência* ou *técnica política*[244]) e

---

[243] A respeito desta passagem Klaus Weyand se pergunta: "Como transpor o abismo que se abre entre a filosofia moral e a filosofia da história de Kant quando se lê que mesmo um povo de demônios está em condições de fundar um Estado conforme leis?". E logo responde: "Segundo Kant, dever-se-ia concluir que os demônios, no caminho da fundação do Estado, teriam de tornar-se morais, o que suprimiria seu próprio ser [... e] é uma contradição de pensamento" (*Kants Geschichtsphilosophie*, p. 150). Ora, evidentemente, não é disso que se trata. Kant não está pensando na moralização do povo de demônios. Se ele propõe a imagem de um povo de demônios, é apenas para ilustrar que mesmo tal povo (e, portanto, também os seres humanos, que, embora não completamente bons ou maus, na maioria das vezes optam por agir segundo máximas más) seria capaz de resolver o problema da instituição de uma república. A solução do problema da realização do direito político é uma questão pragmática (da ordem da relação externa entre os arbítrios) e não moral (da ordem da ética ou da motivação moral dos agentes). Um povo destituído de qualquer disposição moral, o povo de demônios, seria evidentemente incapaz de se moralizar, mas poderia se civilizar. Um povo de animais dotados da faculdade da razão (e dotado da disposição moral) que *podem* se fazer racionais, isto é, um povo de seres humanos, este sim é capaz de moralização tanto quanto de civilização.

[244] Como afirma Kant em *À Paz Perpétua*, a questão da instituição da constituição republicana depende "apenas de uma *boa organização* do Estado" e "deve ter *solução*" porque diz respeito somente a como "ordenar uma multidão de seres racionais que, para sua conservação, exigem conjuntamente *leis universais*" (ZeF, AA 08: 366, os grifos são meus). A "boa organização do Estado", que pressupõe certa técnica política ou conhecimento pragmático sobre o funcionamento das instituições, será alcançada em função do interesse de autoconservação dos cidadãos, interesse que, vimos anteriormente, Kant associa à prudência. Sobre a solução do problema da

não ética. Esta solução pressupõe apenas bons cidadãos, dotados de inteligência e, por isso, capazes de limitar sua liberdade exterior segundo os limites da liberdade exterior dos demais em nome de seu interesse próprio.

A princípio, poder-se-ia atribuir esta oscilação ao fato de a *Ideia de uma história universal* ainda não se comprometer claramente com uma noção de constituição civil que encontra na vontade geral unificada do povo a fonte de sua legitimidade. De acordo com este argumento, pelo fato da noção de constituição civil de 1784 não ser ainda claramente caracterizada como republicana, Kant precisaria invocar a boa vontade do chefe do Estado para pensar as condições de possibilidade de sua instauração. Tendo por fim esclarecido que a única constituição civil perfeitamente justa é a republicana, Kant teria sido capaz de solucionar o problema sem recorrer à boa vontade do chefe do Estado, já que em uma república é a vontade pública do povo e não a vontade do chefe do Estado que legitima o poder político. No entanto, como vimos acima, é apenas "em ideia" que a vontade geral é base da constituição civil republicana e mesmo uma monarquia pode ser governada com espírito republicano. Sendo assim, não é o fato de na *Ideia de uma história universal* Kant remeter-se à vontade do chefe do Estado que explica a oscilação entre uma solução meramente jurídico-política (a partir da insociável sociabilidade) e uma solução moral (a partir da boa vontade do chefe do Estado) para a questão da instituição da constituição civil perfeita. Portanto, o argumento aqui

---

instituição da constituição civil republicana como uma questão de "técnica política", cf. ALLISON, H. "The Gulf Between Nature and Freedom and Nature's Guarantee of Perpetual Peace", p. 45. Para uma interpretação oposta, cf. VAN DER LINDEN. *Katian Ethics and Socialism*, capítulo 4, seção 2.

desenvolvido, defendido por Kleingeld[245] por exemplo, não me parece acertado e não é o comprometimento com a ideia de constituição civil republicana a partir dos anos de 1790, motivada pela recepção da Revolução Francesa (sempre ela!), a chave para se desfazer o imbróglio.

Parece-me que a solução interpretativa adequada para essa mudança de posição da parte de Kant encontra-se em sua crescente percepção da necessidade de distinguir em dois âmbitos a metafísica dos costumes, a saber, em uma doutrina do direito e uma doutrina da virtude[246]. Segundo me parece, uma vez distinguidos claramente o dom*ínio jurídico (*doutrina do direito) e o domínio ético (doutrina da virtude), Kant pôde decidir-se pela tese mais de acordo com os pressupostos sistemáticos da razão prática, isto é, aquela que argumenta que do mero antagonismo entre indivíduos não necessariamente motivados por intenções <*Gesinnungen*> virtuosas (e até mesmo motivados exclusivamente por intenções más) pode-se esperar com segurança a solução do problema da instituição da constituição civil republicana.

Ainda assim, a desvinculação entre progresso político e intenção moral dos agentes de maneira alguma quer dizer que a boa constituição civil não carregue consigo certo valor moral[247].

---

[245] Tese defendida por KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft*, p. 185.

[246] De fato, a distinção sistemática entre direito e virtude só será desenvolvida plenamente na *Metafísica dos costumes*, obra publicada posteriormente *À Paz Perpétua*, o que poderia ser visto como uma objeção ao meu argumento. Entretanto, a distinção entre direito e ética já vinha sendo trabalhada por Kant em seus cursos sobre direito natural, ministrados antes da publicação das duas obras referidas, tal como atestam as notas de aula tomadas por Feyerabend no ano de 1784 (cf. V-NR/Feyerabend, AA 27: 1327). Além disso, a distinção entre doutrina do direito e doutrina da virtude já se faz presente em À Paz Perpétua (cf. ZeF, AA 08: 381)

[247] Como veremos adiante no capítulo 11, esta é uma das razões que possibilitam Kant tomar a constituição civil justa como facilitadora ou promotora do

Afinal, do ponto de vista da razão, ainda que não da sua possível gênese, a constituição civil republicana fundamenta-se numa especificação do imperativo categórico e tem na forma da universalidade prática a sua marca distintiva (cf. RL, AA 06: 231)[248]. Isto é, a *Doutrina do Direito*, com as ideias de constituição civil republicana e contrato originário, *é parte* de uma filosofia moral mais ampla (parte de uma *Metafísica dos costumes*) que se encontra fundada *a priori* na razão pura prática.

Seja como for, acredito que a posição definitiva kantiana[249] é a de que a solução do problema da instituição das constituições republicanas em cada Estado se resolverá a partir do conflito social porque a constituição republicana é o resultado natural a ser esperado se tomarmos os seres humanos tal como são em sociedade (e para Kant não é possível representar os

---

progresso moral. A constituição civil republicana é um passo para a moralidade, embora não ainda um passo moral.

[248] Daí que Otfried Höffe possa falar inclusive em um "imperativo categórico do direito", uma "ética do direito" enquanto "padrão de medida moral das pretensões subjetivas" dos cidadãos (cf. "O imperativo categórico do direito: uma interpretação da 'Introdução à Doutrina do Direito'"). Para uma posição oposta a de Höffe e que, mesmo sem deixar de reconhecer que "Kant concebe a esfera prática de tal maneira que incide sobre as obrigações jurídicas também uma obrigação moral", procura mostrar a independência normativa do direito frente à moral, cf. BECKENKAMP, J. "Sobre a moralidade do direito em Kant".

[249] Van der Linden concorda com essa afirmação, embora considere que a posição que chamo de definitiva seja a menos plausível. Seu argumento pretende mostrar que a insociável sociabilidade não seria capaz de conduzir a uma ordem jurídica justa, cuja instituição, segundo ele, pressupõe necessariamente cidadãos moralmente motivados (cf. *Kantian Ethics and Socialism*, p. 12 e cap. 4, seção 2). Este argumento, a meu ver, envolve-se num círculo vicioso, pois pressupõe que a moralidade seja ao mesmo tempo causa e consequência do progresso político (cf. p. 152).

homens senão em sociedade[250]), isto é, dotados da propensão <*Hang*> a agir motivados por interesse próprio[251].

É nesse contexto que se inscreve a conhecida formulação presente em "Da garantia da paz perpétua", segundo a qual "a natureza subministra a garantia de que aquilo que o ser humano devia fazer segundo as leis da liberdade, mas não faz, fica assegurado que o *fará*, sem que a coação da natureza cause dano a esta liberdade" (ZeF, AA 08: 365). A insociável sociabilidade, sabemos, é um dado da *natureza* humana. Ela tem origem numa propensão radicada[252] na natureza dos seres humanos, expressa na frequente adoção de máximas más em detrimento das boas (cf. Rel, AA 06: 28-29), razão pela qual os seres humanos, mesmo conscientes da lei moral, tendem a antepor máximas baseadas no interesse próprio a máximas que possam valer como princípio de uma legislação universal. Conforme o argumento do "mal radical" indica, é próprio da liberdade do arbítrio a faculdade humana de optar por agir com base em máximas más, desacatando o mandamento moral e as leis da liberdade (cf. 06: 37). A tese de Kant é a de que o mecanismo da oposição recíproca das ações de indivíduos que agem de maneira autointeressada

---

[250] Por isso mesmo as conjeturas sobre o início da história humana partem de uma forma incipiente de sociedade humana, a sociedade doméstica de um primeiro casal originário. Por isso também Kant conjetura que, tão logo a razão se torna ativa nos seres humanos, dá-se a passagem do estado de natureza para as primeiras formas de sociedade civil (cf. MAM, AA 08: 110 e 119).

[251] "A inveja, a mania de poder, a mania de posse e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua [do ser humano] natureza, em si moderada, logo que se encontra *no meio dos seres humanos*, e nem sequer é necessário pressupor que estes já estão mergulhados no mal e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam seres humanos, para mutuamente se corromperem na sua disposição <*Anlage*> moral e fazerem maus uns aos outros" (Rel, AA 06: 94).

[252] "Radicada", mas não no sentido de inata, e sim de contraída (cf. Rel, AA 06: 28-9).

garante (sem dano à liberdade, pois agindo egoisticamente os seres humanos estão exercendo a liberdade de seu arbítrio, ainda que de maneira perversa) que aquilo que os seres humanos deveriam fazer (segundo as *leis* da liberdade), mas não necessariamente fazem, se realizará outrossim.

Ressalte-se que a "garantia" subministrada pela natureza *não implica* que a instituição da boa constituição aconteça a despeito da liberdade humana. Em primeiro lugar, e de maneira mais ampla, pelo fato de que o próprio curso mecânico da interação entre as "tendências egoístas" dos cidadãos (ZeF, AA 08: 366), que garante tal instituição, pode ser remetido, como dito acima, à livre determinação do arbítrio dos cidadãos. Afinal, agir segundo máximas autointeressadas, e não segundo máximas que poderiam valer como princípio de uma legislação universal, é sempre algo que resulta de um exercício de liberdade do arbítrio. Se Kant acredita poder esperar que a natureza coaja os seres humanos à instituição de constituições republicanas é pelo fato mesmo de considerar que o mau exercício da liberdade do arbítrio, que está na base das tendências egoístas, os coage, por fim, "a orientar suas forças de modo que umas detenham as outras nos seus efeitos destruidores", de tal modo que "o resultado para a razão é como se essas tendências não existissem" (08: 366).

Em segundo lugar, e de maneira mais específica, pelo fato de que, mesmo garantida pela insociável sociabilidade, a instituição das constituições republicanas não se realiza senão por decisões políticas. Ou seja, apesar do argumento da insociável sociabilidade parecer implicitamente conter, à primeira vista, um fatalismo, a possibilidade do progresso jurídico-político assenta no debate público, na liberdade de opinião e, a partir daí, em decisões políticas. Não é à toa que ao suplemento

"Da garantia da paz perpétua" segue-se um primeiro apêndice endereçado ao que em linguagem comum chamamos hoje de "ativistas", "militantes" ou "políticos", isto é, aqueles indivíduos que tomam para si a tarefa de pôr em prática ideais políticos[253].

A teoria política kantiana relativa ao processo de instituição da constituição civil republicana pode ser caracterizada como *reformista*[254]. Como vimos acima, a ideia de república é padrão de medida para se julgar as constituições civis efetivamente existentes e Kant considera que a maior parte dos Estados de sua época encontra-se bem longe dele. A maioria dos governos de seu tempo é descrita por Kant como *despóticos*, isto é, Estados nos quais o poder legislativo e o executivo encontram-se unificados nas mãos de soberanos e que "só servem à submissão do povo" (RL, AA 06: 340) e estão desastrosamente voltados à "prática da guerra" (06: 354).

Não obstante tais críticas, a teoria política kantiana não autoriza uma prática política que buscasse forçar o direito

---

[253] Ao longo deste "Apêndice" Kant distingue entre os tipos do: "*político moral*", aquele que toma a ideia racional do direito como limitante da prática política e de maneira prudente busca as condições adequadas para corrigir os defeitos das constituições dadas de modo a aproximá-las incessantemente de tal ideia; do "*moralista político*", que, invocando uma pretensa incapacidade da natureza humana para o bem, forja uma moral útil às conveniências do homem de Estado e só faz adular o poder ora dominante; e do "*moralista despótico*", que em nome do direito racional ou natural introduz alterações precipitadas no direito positivo, chocando-se com a prudência política e levando à anarquia (cf. ZeF, AA 08: 372-373). Kant exalta o tipo do "político moral", pois ele efetivamente "faz política" tal como nosso autor entende que deva ser feito, isto é, como uma "doutrina do direito posta em exercício" <tradução livre para *ausübender Rechtslehre*> (08: 370). A *ausübender Rechtslehre* é uma prática política que leva em conta "a prudência de modo a não puxar o fim [a instituição da constituição republicana] com violência e com precipitação, mas dele se aproximar incessantemente, segundo a característica das circunstâncias favoráveis" (08: 378).

[254] A respeito do reformismo político kantiano, cf. WILLIANS, H. *Kant's Political Philosophy*, p. 214-218; TERRA, R. R. *A Política Tensa*, p. 172-174.

positivo (as constituições efetivamente dadas) a concordar com a ideia do direito (o direito racional ou natural) ignorando a realidade do direito instituído, por meio de transformações violentas ou revolucionárias. Segundo Kant, deve haver uma aproximação gradativa entre o plano do direito positivo e o plano do direito deduzido racionalmente, mesmo que isto "custe" os "maiores [...] sacrifícios ao poder dominante" (ZeF, AA 08: 380), mas o risco da concordância imediata entre os dois planos por meio da rotura violenta seria para Kant a *anarquia*. Por mais que o poder político deva "dobrar os seus joelhos diante do direito", Kant considera que só se pode "esperar alcançar [...] lentamente o estágio" em que o direito positivo e o direito racional coincidirão plenamente (08: 380).

Como afirma enfaticamente a *Doutrina do direito*, "uma mudança na constituição política (defeituosa), que às vezes pode ser necessária, só pode, pois, ser introduzida pelo soberano por meio de *reforma*, e não pelo povo por meio de *revolução*" (RL, AA 06: 321-2)[255]. À primeira vista, o veto a que o povo introduza (por revolução) mudanças nas constituições parece falar contra a ideia de que a vontade pública deve ter influência sobre o poder político. Entretanto, se o povo não pode introduzir mudanças "por meio de *revolução*", cabe aos cidadãos que o compõem, por meio do uso público da razão, instruir o chefe de Estado a respeito das reformas necessárias. Segundo Kant,

---

[255] A razão principal do veto kantiano a qualquer forma de resistência ativa (revolução ou direito de resistência) dos cidadãos frente ao poder soberano reside em que, segundo Kant, se ao povo coubesse o direito de rebelar-se com violência contra o poder instituído e a constituição civil vigente, esta última não seria a fonte última da autoridade política, o povo então teria tanta autoridade quanto o poder soberano e não haveria juiz instituído capaz de resolver os conflitos entre ambos (cf. TP, AA 08: 303). O resultado disso seria o regresso ao estado de natureza (08: 301)

"é preciso conceder ao cidadão [...], com a autorização do próprio soberano, a faculdade de fazer conhecer publicamente a sua opinião sobre o que, nos decretos do mesmo soberano, lhe parece ser uma injustiça" (TP, AA 08: 304). Isto é, a concepção kantiana de reforma por meio da ordem legal pressupõe o uso público da razão, a liberdade de pensamento e opinião e a abertura dos detentores do poder às demandas de justiça dos cidadãos.

O que me parece restar sem solução no reformismo constitucional kantiano é por que razão os detentores do poder se farão abertos a acolher a opinião pública relativa às injustiças presentes na ordem constitucional. A aproximação à constituição republicana implica na divisão tripartite dos poderes e na ideia de que a legitimidade do poder político assenta na vontade geral do povo, a ser expressa por representação, de tal modo que as mudanças necessárias nas ordens legais feudais presumivelmente implicariam na limitação do poder do soberano e a extinção de privilégios estamentais[256]. Portanto, é plausível imaginar que os soberanos não teriam interesse em tais mudanças.

A resposta kantiana imediata para este problema me parece insatisfatória. Segundo Kant, o soberano seria sensível à opinião pública a respeito de injustiças, pois estas últimas

[256] Kant define a nobreza, por exemplo, como um "estamento *hereditário* intermediário" entre o soberano "e o restante dos cidadãos" e, portanto, uma "anomalia introduzida no mecanismo do governo em épocas passadas (no sistema feudal, que se organizava em vista da guerra)", que permitia "que alguns súditos fossem mais que cidadãos, a saber, funcionários natos (como um professor por herança)" (RL, AA 06: 329). Ainda assim, Kant considera equivocada a supressão imediata deste estamento: "o Estado não pode corrigir este seu erro [...] a não ser por meio de uma extinção gradativa que decorra do não preenchimento dos cargos. Ele tem, portanto, o direito provisório de permitir a continuação dessa dignidade segundo o título, até que a divisão entre soberano, nobreza e povo seja substituída na opinião pública pela divisão entre soberano e povo, a única natural" (06: 329).

apenas "podem ter lugar por erro ou por ignorância do poder soberano quanto a certos efeitos das leis" (TP, AA 08: 304). Isso porque, segundo ele, a vontade do "chefe supremo [...] só em virtude de representar a vontade geral do povo dá ordens aos súditos como cidadãos" e o soberano por si mesmo "modificaria" a constituição se tivesse "o conhecimento" das injustiças que afetam aqueles de cuja vontade emana a legitimidade da constituição (08: 304).

Entretanto, a vontade do soberano ou chefe supremo só é representativa da vontade geral do povo no caso de uma constituição que já concorda com o ideal normativo de constituição republicana, isto é, numa constituição que em princípio não mais conteria injustiças e não mais careceria de reformas. De tal modo que é difícil conceber por que razão, no contexto de uma constituição civil ainda distante da republicana e na qual o chefe de estado ainda não se considera como representante da vontade do povo, o poder político se faria poroso às demandas de justiça dos cidadãos[257]. E se a solução do problema formulado depender da boa vontade do soberano, de sua disposição para acatar a opinião pública e para se considerar como nada mais do que representante da vontade pública, então estamos novamente às voltas com uma solução moral para o problema político da justiça, com a qual Kant rompera desde *À paz perpétua*.

Uma possível solução para a questão pode ser encontrada em *Sobre a expressão corrente*, numa passagem em que Kant se vale do argumento posteriormente desenvolvido em *À Paz Perpétua* sobre a relação entre a guerra e a constituição republicana. O mesmo argumento aparece aqui, mas com a tônica não no processo interno de republicanização e sim nas relações

[257] Cf. WILLIANS, H. *Kant's Political Philosophy*, p. 215-216.

externas entre os Estados, isto é, na guerra: não é a constituição republicana que fará cessar as guerras, mas são as guerras que farão surgir a constituição republicana. Segundo Kant, a multiplicação das guerras origina "despesas cada vez mais elevadas [...] sem que se possa esperar um crescimento progressivo e a elas proporcionado dos metais que as representam" (TP, AA 08: 311). Disso se segue que aquilo

> que a boa vontade deveria ter feito mas não fez, fá-lo-á por fim a impotência: que todo Estado esteja de tal modo internamente organizado que não seja o chefe do Estado, a quem a guerra nada custa (porque a subvenciona à custa de outrem, a saber, do povo), mas o povo, que a paga, a ter o voto decisivo sobre se deve ou não haver guerra (para o que se deve decerto pressupor necessariamente a realização da ideia do contrato originário (08: 311).

Analisando esta passagem, Kleingeld comenta que a tese de Kant é a de que "os custos da condução da guerra se tornarão a tão ponto sem controle que o chefe supremo do Estado perde completamente seu poder e é coagido a transferir seu poder ao povo"[258]. O argumento de Kant é o de que os chefes de Estados estão sempre interessados em guerrear, pois por meio da guerra eles ampliam seus domínios e riquezas. No entanto, o crescente aumento dos custos das guerras torna inevitável que o chefe do Estado consulte o povo a respeito da entrada ou não em guerra, pois os recursos estatais necessários para custeá-las tornam-se insuficientes. Quando isso se dá, o chefe do Estado, em nome de seu interesse próprio, é coagido a transferir o poder político

[258] KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft*. *Zur Geschichtsphilosophie Kants*, p. 187.

ao povo[259], o que implica "necessariamente a realização da ideia de contrato originário". Se for assim, então se pode afirmar que as reformas constitucionais (e, dentre elas, a mais importante: a instituição do governo republicano) demandadas pelo povo num contexto em que a vontade pública não é ainda o critério de legitimidade do poder político, e a ideia do contrato originário ainda não se encontra realizada, serão acatadas pelos chefes dos Estados não por sua boa vontade, mas sim em nome de seus interesses privados, a saber, por sua "propensão crescente a engrandecerem à custa dos outros por meio da astúcia ou da violência" (08: 311).

De qualquer modo, parece claro que o argumento da insociável sociabilidade como promotora do progresso político não implica em que este progresso se realize a despeito das decisões políticas, seja dos cidadãos que, por meio do uso público da razão, informam ao soberano a respeito das injustiças presentes na ordem constitucional, seja dos próprios detentores do poder, que, ao serem informados sobre estas injustiças ou coagidos pelo autointeresse, introduzem as reformas constitucionais necessárias. Por isso, acredito que a ideia de que o progresso jurídico-político é um fim da natureza promovido pelo mecanismo do antagonismo entre os seres humanos tem de ser compreendida como uma hipótese a respeito de uma tendência geral que não pode passar sem uma teoria política mais específica, relativa ao papel que o uso público da razão e as decisões políticas têm a desempenhar no processo de aperfeiçoamento das instituições políticas.

---

[259] Argumento semelhante também pode ser encontrado na *Ideia de uma história universal* (ver capítulo 1), quando Kant vincula o interesse material dos governantes à ampliação das liberdades civis e o surgimento do esclarecimento (cf. IaG, AA 27-8).

10.2 O direito das gentes <*Völkerrecht*>[260]: confederação de nações ou Estado mundial?

A ideia de um direito das gentes é a segunda das ideias do direito público. A sua meta fundamental é evitar a guerra entre os Estados e garantir uma paz duradoura. Além disso, Kant vincula a solução do problema da durabilidade das constituições civis em cada Estado à consolidação da paz internacional (cf. IaG, AA 08: 24). O meio para se assegurar a paz internacional é a instituição de um estado internacional de justiça pública. Assim como os seres humanos têm de sair do estado de natureza e ingressar num estado jurídico, também os diversos Estados têm de sair do estado de natureza internacional e ingressar num estado jurídico capaz de assegurar a paz entre eles[261].

Por vezes, Kant caracteriza o estado internacional de justiça pública como uma "confederação de nações" <Völkerbund>, destituída de poderes coercitivos (ZeF AA 08: 354; RL, AA 06: 344), por outras como um "Estado de nações" <Völkerstaat> ou

---

[260] *Völkerrecht* literalmente seria traduzido por "direito dos povos". Mas como o próprio Kant esclarece na *Doutrina do direito*, "o direito dos Estados <*Recht der Staaten*> na relação entre si [...] em alemão é denominado, de modo não inteiramente correto, *Völkerrecht*, quando deveria antes denominar-se *Staatenrecht*" (RL, AA 06: 343). A tradição jurídica latina de certo modo desfaz essa imprecisão terminológica, pois nomeia o direito dos Estados na relação entre si de *jus gentium* (o que era de conhecimento do próprio Kant: "ideia de um *Völkerstaatsrechts* (*jus gentium*)" (06: 311). Deste modo, é usual que em línguas neo-latinas se traduza *Völkerrecht* por "direito das gentes". Já seus correlatos institucionais, *Völkerbund* e *Völkerstaat*, não encontram um correspondente latino adequado, e tem-se optado por traduzi-los, respectivamente, por "confederação de nações" e "Estado de nações".

[261] Vale lembrar que a constituição civil republicana é também meio para se evitar a guerra entre os Estados, pois, acredita Kant, se consultado, o povo jamais optaria por entrar em guerra. Isto explica o fato aparentemente estranho de que o "Primeiro artigo" relativo à instituição da paz *entre* Estados verse sobre algo que deve ocorrer *no interior* deles (cf. ZeF, AA 08: 349-53).

república mundial, dotado de leis públicas coercitivas (ZeF, AA 08: 357; TP, AA 08: 313). À primeira vista, as duas afirmações são antagônicas. Usualmente, a segunda delas é considerada na literatura secundária como a posição mais de acordo com os pressupostos kantianos do direito das gentes[262], sobretudo por Kant pensar a instituição do estado jurídico internacional a partir de uma analogia com a instituição da constituição civil. Entretanto, a primeira alternativa encontra também base textual no corpus kantiano e vem sendo defendida por alguns intérpretes[263]. Vale notar, contudo, que, embora antagônicas quando confrontadas sem mais, as duas posições não são necessariamente excludentes. Recentemente, foi proposta uma terceira via que afirma que a posição kantiana seria a de que a confederação de nações tem de ser considerada como meio para o alcance do fim último do direito das gentes, o Estado das nações[264]. Esta posição me parece a mais adequada, sobretudo por dirimir a aparente contradição entre diferentes textos de Kant sobre o direito das gentes ou mesmo entre diferentes momentos de um mesmo texto. Mas, antes de adentrarmos nesta questão, vejamos de que modo a ideia de direito das gentes se faz presente na filosofia da história.

As mesmas ponderações que fiz acima com respeito ao modo como a ideia do direito político figura na filosofia da história valem para a ideia do direito das gentes. Assim como o dever de instituir uma constituição republicana, também o dever

---

262 Cf. BYRD, S. B. "The State as a Moral Person; GERHARDT, V. "Das Recht in weltbürgerlicher Absicht: Kants Zweifel am föderalen Weg zum Frieden"; HÖFFE, O. "Eine Weltrepublick als Minimalstaat. Zur Theorie internationaler politischer Gerechtigkeit"; WOOD, A. "Kants Entwurf für einen ewigen Frieden".

263 Cf. BRANDT, R. "Historisch-kritische Beobachtungen zu Kants Friendensschrift". TERRA, R. R. *A Política Tensa*, p. 70-73; WEYAND, K. *Kants Geschichtsphilosophie*, p. 151-155.

264 Cf. KLEINGELD, P. "Kant's theory of peace".

de que haja um estado jurídico internacional é estabelecido por Kant de maneira racional e *a priori*. Seu argumento consiste em afirmar que, visto que na ausência de um poder externo que possa administrar a justiça os Estados perseguem seus interesses por meio da guerra, e visto que a guerra não estabelece nenhum direito (seja em sua vigência, seja após a vitória de um dos lados), mas tão só determina a justiça segundo máxima unilaterais do poder (ZeF, AA 08: 355-356), então, "a razão condena a guerra como via jurídica e faz, em contrapartida, do estado de paz um dever imediato, o qual não pode, no entanto, estabelecer-se ou garantir-se sem um pacto entre os povos" (08: 356).

No entanto, do ponto de vista da filosofia da história, o que surge em primeiro plano é a consideração das condições que garantem que se espere com segurança a gênese ou instituição da paz entre os Estados. Para isso, entram em cena as nossas conhecidas considerações teleológicas a respeito da natureza humana e, em especial, argumentos semelhantes àquele relativo ao papel do autointeresse na instituição da constituição civil republicana.

No estado de natureza, a ausência de um poder legal instituído leva a uma guerra de todos contra todos e o autointeresse dos indivíduos os coage a ingressar num estado civil. Do mesmo modo, no estado de natureza internacional, a guerra entre os Estados ou a mera necessidade de estar de prontidão para ela (e a consequente miséria que daí advém) coage os Estados a ingressar num estado jurídico internacional. Conforme diz Kant na terceira parte de *Sobre a expressão corrente*, "a miséria resultante das guerras permanentes nas quais os Estados procuram repetidamente humilhar-se ou submeter-se entre si tem de finalmente levá-los, mesmo contra vontade, a ingressar numa constituição cosmopolita" (TP, AA 08: 310). A mesma ideia é reafirmada em *À Paz Perpétua*:

> Os povos podem, enquanto Estados, considerar-se como seres humanos singulares que no seu estado de natureza (isto é, na independência de leis externas) se prejudicam uns aos outros já pela sua simples coexistência e cada um, em vista da sua segurança, pode e deve exigir do outro que entre com ele numa constituição semelhante à constituição civil, na qual se possa garantir a cada um o seu direito (ZeF, AA 08: 354).

Ninguém sabe quais os resultados da guerra e, por isso, sendo ela deflagrada, cada um dos lados teme pela sua segurança. Em nome do interesse de preservar esta última, a única solução é ingressar numa ordem jurídica que garanta a paz internacional.

Além disso, o argumento do autointeresse como promotor da instituição de uma ordem jurídica internacional opera também em outro sentido. Como vimos na seção anterior, dados os crescentes custos das guerras e a consequente dificuldade em financiá-las, os soberanos de Estados ainda não republicanos, em nome de seus interesses expansionistas e financeiros, vir-se-ão forçados a conceder mais e mais poder ao povo, levando em última instância à conversão destes Estados em repúblicas (cf. TP, AA 08: 314). E o interesse dos cidadãos de Estados republicanos em conservar a paz tende a conduzir tais Estados a ingressar numa ordem jurídica internacional capaz de promovê-la.

Ademais, apostando na ideia de que as repúblicas tendem à paz, Kant parece encontrar na recém-instituída república francesa um centro irradiador da força legal do direito das gentes: “Se a sorte dispõe que um povo poderoso e esclarecido pode formar uma república (que segundo sua natureza tem de tender à paz), esta constitui um ponto central da união federativa para que outros Estados reúnam-se à sua volta, de modo a

garantir o estado de paz dos Estados de acordo com a ideia do direito das gentes" (ZeF, AA 08: 356).

Dito isso, passo agora à questão aludida acima sobre a aparente oscilação de Kant entre a ideia de que esta ordem jurídica internacional deva ser uma associação de Estados livres (uma confederação de nações sem poder coercitivo) e a ideia de que ela deva ser um Estado de nações ou uma república mundial, dotada de poder legal e leis coercitivas.

No início do "Segundo artigo definitivo para a Paz Perpétua" Kant afirma que os Estados devem exigir uns aos outros que ingressem numa "constituição semelhante à constituição civil" e a qualifica como "uma *confederação de nações* que, no entanto, não teria de ser um *Estado de nações*" (ZeF, AA08: 354, grifos meus; comparar com RL, AA 06: 344, 3501). Segundo ele, haveria aí uma "contradição, porque todo Estado implica a relação de um superior (o legislador) com um inferior (o que obedece, a saber, o povo) e muitos povos num Estado viriam a constituir um só povo, o que contradiz o pressuposto" (08: 354).

No entanto, no parágrafo que conclui este mesmo "Segundo artigo definitivo", Kant parece ele mesmo contradizer-se, ao afirmar que o estado jurídico internacional tem de dispor de leis coercitivas (cf. ZeF, AA 08: 357; comprar com TP, AA 08: 313). "Um *Estado* de nações", diz Kant, "que englobaria por fim todos os Estados da Terra", dotado de "*leis públicas coercitivas*" é, "segundo a razão", o único "modo de sair do estado sem leis que contém a guerra" (ZeF, AA 08: 357, grifos meus). Ora, o "Estado de nações", que na primeira citação do parágrafo acima era apresentado como uma "contradição", é agora descrito como, "segundo a razão", o "*único modo de sair*" do estado de natureza internacional. Desenvolvendo esta última ideia, Kant continua:

> Mas uma vez que, de acordo com sua ideia do direito das gentes, eles [os Estados] não querem a ideia positiva de uma *república mundial* (portanto, rejeitam *in hypothesi* aquilo que é correto *in thesi*), apenas o sucedâneo *negativo* de uma *confederação* (se é que tudo não se deve perder) – permanente e em contínua expansão – que previne a guerra pode conter a inclinação hostil a negar o direito, ainda que com a ameaça constante de sua irrupção (08: 357).

Causa desconforto que Kant se contradiga numa mesma seção (o "Segundo artigo definitivo") e a respeito do tema central do livro, isto é, o caminho para a paz perpétua. Em razão disso, muitos intérpretes argumentam que a analogia entre a instituição do estado civil no plano nacional e no plano internacional leva a concluir que a ideia de república mundial ou Estado de nações seria a mais adequada aos pressupostos kantianos do direito das gentes. Afinal, se os indivíduos têm de abrir mão de sua liberdade sem leis do estado de natureza e ingressar numa ordem jurídica baseada em leis da coerção (a constituição republicana), assim também teriam os Estados individuais de abrir mão de sua soberania e ingressar numa ordem jurídica internacional coercitiva, uma república mundial ou Estado de nações. Além disso, os partidários desta interpretação argumentam que seria profundamente não kantiana a ideia, contida na citação em destaque acima, de que aquilo que é correto segundo a razão (*in thesi*) deva ceder lugar ao que é mais factível (ou correto *in hypothesi*) por razões empíricas, isto é, em razão de os Estados rejeitarem a exigência da razão em nome da "*sua* ideia do direito das gentes". Todos sabemos que Kant não vê com bons olhos a ideia de que exigências normativas devam ser abandonadas devido ao fato das condições empíricas de sua aplicação não serem as mais fáceis, e é contra esse tipo de expediente que

ele se volta explicitamente tanto em *Sobre a expressão corrente* quanto no primeiro “Apêndice” de *À Paz Perpétua*.

Contra a interpretação esboçada acima, pode-se levantar um argumento afirmando que um Estado de nações reduzido, mas dotado de poderes coercitivos, poderia posteriormente coagir Estados republicanos que eventualmente têm uma compreensão diversa a respeito do direito das gentes a ingressar nesta ordem jurídica internacional. No entanto, isso evidentemente implicaria tanto uma violação do princípio de soberania destes Estados, subscrito por Kant no tratado (cf. ZeF, AA 08: 354), quanto uma violação injusta da autonomia política dos próprios cidadãos destes Estados (que decidiram por não adentrar no Estado de nações), o que certamente estaria em contradição com exigências normativas básicas da concepção kantiana de justiça pública. Este me parece ser um ponto forte contra este argumento e me parece ser esta a razão pela qual Kant explicitamente rejeita uma versão autoritária e coercitiva da associação entre os Estados, chamada por ele de “monarquia universal” e descrita como “um despotismo sem alma” (ZeF, AA 08: 367).

Mas a rejeição da monarquia universal não implica necessariamente a rejeição da ideia de um ingresso voluntário na república mundial ou Estado de nações. E, como vimos acima, Kant é claro ao afirmar que a ideia de um Estado de nações é aquela mais de acordo com “a razão” e a mais correta “*in thesi*”. O motivo pelo qual a ideia correta “*in thesi”* e exigida pela razão (o Estado de nações ou república mundial) não poder ser *imediatamente* posta em prática é de ordem empírica e pragmática e diz respeito à compreensão própria que os Estados e seus cidadãos têm inicialmente do direito das gentes (ZeF, AA

08: 357)[265]. Daí decorre a dificuldade de representar a exequibilidade da ideia de um Estado de nações sem que isso implique a violação da soberania de cada nação em particular e/ou da autonomia *pública* dos cidadãos que as compõem. Como vimos mais acima, a exequibilidade de uma confederação de nações pode ser concebida a partir do *fato* de que "um povo poderoso e esclarecido", o povo francês, já formou "uma república (que segundo sua natureza tem de tender à paz)" e por isso "constitui um ponto central da união federativa para que outros Estados reúnam-se à sua volta" (08: 356).

Isso tudo leva a concluir que Kant considera a confederação de nações como um primeiro passo necessário, e a seus olhos factível, para uma aproximação gradual e voluntária à ideia exigida pela razão de um Estado de nações ou república mundial. A instituição de numa confederação de nações me parece ser uma condição preparatória para a posterior instituição de um Estado de nações. Tanto é que, na *Doutrina do direito*, Kant afirma que antes os de Estados ingressarem "em um estado legal [...] análogo àquele pelo qual um povo se torna um Estado" "todo direito dos povos [...] é meramente *provisório* e

---

[265] Outra razão de ordem empírica que fala contra a imediata instituição de um Estado de nações ou república mundial é levantada na *Doutrina do direito*: "Visto, porém, que com a extensão demasiado grande de tal Estado de nações por vastas regiões acaba por tornar-se impossível o próprio governo e, portanto, também a proteção de cada membro, e visto que uma quantidade de tais corporações conduz novamente a um estado de guerra, então a paz perpétua (o objetivo último de todo o direito das gentes) é certamente uma ideia irrealizável" (RL, AA 06: 350). Mas logo em seguida Kant aponta para a necessidade de uma aproximação contínua a esta exigência da razão pura prática: "No entanto, embora os princípios políticos que tendem a esse fim, a saber, realizar tais alianças entre os Estados, na medida em que servem para a *aproximação* contínua do estado de paz perpétua, não sejam certamente realizáveis, essa aproximação, enquanto tarefa fundada no dever e, portanto, também no direito dos homens e dos Estados, é realizável" (06: 350).

apenas em união universal dos *Estados* pode [esse direito] passar a valer *peremptoriamente* e tornar-se um verdadeiro *estado de paz*" (RL, AA 06: 350). "União universal dos *Estados*" esta que o próprio Kant logo em seguida qualifica como um "Estado de nações" (06: 350).

10.3 O direito cosmopolita <*Weltbürgerrecht*>: hospitalidade, comércio e anticolonialismo

A ideia de um direito cosmopolita é a terceira ideia do direito público. Ressalto que, assim como no caso das demais ideias do direito público, também a presença da ideia do direito cosmopolita no interior da filosofia da história diz respeito não à sua fundamentação racional, mas às condições de sua gênese histórica. O direito cosmopolita é aquele que visa garantir um direito à "*hospitalidade*", isto é, "o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade por causa de sua ida ao território de outro [Estado]" (ZeF, AA 08: 358). O direito cosmopolita não deve ser entendido como um "*direito de hóspede*", mas como um "*direito de visita*", isto é, o direito do visitante de não ser tratado com hostilidade pelo Estado visitado, desde que ele se comporte "amistosamente" (ZeF, AA 08: 358). E é nisto que o direito cosmopolita se diferencia do direito das gentes: ele regula não a relação entre Estados, mas a relação entre indivíduos e Estados.

Kant apoia a fundamentação de certo modo *a priori* do direito cosmopolita na ideia de propriedade comum da superfície da Terra. Somada à esfericidade da Terra, esta propriedade comum de sua superfície obriga os seres humanos a suportarem-se uns aos outros (cf. ZeF, AA 08: 358). Todos os seres humanos são proprietários da superfície da Terra. A Terra é esférica

e põe limites para a dispersão da humanidade por sua superfície. Portanto, os seres humanos têm necessariamente de conviver uns com os outros. Aí se funda o direito de cada ser humano de visitar qualquer lugar.

Vale notar que, como mencionei de passagem no capítulo 6, em *À Paz Perpétua* Kant pela primeira vez refere-se ao direito cosmopolita como uma instância autônoma do direito público. É verdade que na *Ideia de uma história universal* ele qualifica de "cosmopolita" o ponto de vista da sua ideia de história. Também o título da terceira seção de *Sobre a expressão corrente* ("Da relação da teoria à prática no direito das gentes, considerado do ponto de vista filantrópico universal, isto é, cosmopolita") parece sugerir que Kant tinha em mente aquilo que *À Paz Perpétua* descreve como "direito cosmopolita". No entanto, não há nestes dois textos qualquer referência ao direito a uma hospitalidade universal que caracteriza o direito cosmopolita tanto em *À Paz Perpétua* quanto na *Doutrina do direito*. Seja na *Ideia de uma história universal* seja em *Sobre a expressão corrente*, o direito público inclui apenas as ideias do direito político e do direito das gentes e não faz menção ao direito cosmopolita como direito à hospitalidade.

Kant atribui à ideia do direito cosmopolita um teor fortemente anticolonialista. A ideia de direito cosmopolita lhe permite endereçar pesadas críticas ao imperialismo europeu de sua época. Kant admite que a visitação a países estrangeiros possa ter como intenção principal o "comércio" entre habitantes de diferentes países, mas desde que este comércio se faça por meio de "relações pacíficos" (ZeF, AA 08: 358). Como é sabido, nada pacíficos, os europeus se portaram de maneira *extremamente injusta*, conquistatória e depredatória em suas incursões a África, Ásia e América. E Kant não deixou de criticar o fenômeno. "Se", diz Kant,

> se comparar a conduta inospitaleira dos Estados civilizados da nossa região do mundo, sobretudo dos comerciantes, causa assombro a injustiça que eles revelam na *visita* a países e povos estrangeiros (que para eles se identifica com a *conquista* dos mesmos). A América, os países negros, as ilhas das especiarias, o Cabo, etc., eram para eles, na sua descoberta, países que não pertenciam a ninguém, pois os habitantes nada contavam para eles. Nas Índias Orientais (Industão), introduziram tropas estrangeiras sob o pretexto de visarem apenas estabelecimentos comerciais, mas com as tropas introduziram a opressão dos nativos, a instigação dos seus diversos Estados a guerras muito amplas, a fome, a rebelião, a traição e a ladainha de todos os males que afligem o gênero humano (ZeF, AA 08: 358-359).

As "potências" europeias, conclui Kant, "*querem* fazer muitas coisas por piedade e pretendem considerar-se como eleitas dentro da ortodoxia, enquanto bebem a injustiça como água" (ZeF, AA 08: 359).

Na seção 6.1, mencionei que Kant é bastante lacônico com relação às condições de realização do direito cosmopolita. Em linhas gerais, o progresso político em direção à instituição do direito cosmopolita é também atribuído ao mecanismo da natureza e se apoia no interesse próprio dos indivíduos e Estados. A garantia da possibilidade da efetivação do direito cosmopolita (e a possibilidade da consequente instauração da paz perpétua) oferecida pela natureza fica aqui a cargo do "espírito do comércio". O "espírito do comércio", segundo Kant, "não pode coexistir com a guerra" (ZeF, AA 08: 368).

Indiquei anteriormente também que a contribuição do "espírito do comércio" para o progresso em direção à instituição do direito cosmopolita leva a uma dificuldade. Isso porque, me

parece, o comércio pode contribuir para o estabelecimento de relações pacíficas entre os Estados, o que caracteriza o direito das gentes, mas não para a relação de indivíduos com os Estados estrangeiros, que caracteriza o direito cosmopolita (cf. 08: 368). Tudo o que Kant nos informa sobre a possibilidade de realização do direito cosmopolita se resume à afirmação de que pelo "*poder do dinheiro* os Estados vêm-se forçados a [...] fomentar a nobre paz e a afastar a guerra mediante negociações sempre que ela ameaça rebentar em qualquer parte do mundo, como se estivessem por isso numa aliança estável" (ZeF, AA 08: 368).

Uma possível solução para esta dificuldade, proposta por Kleingeld[266], consiste em afirmar que o poder do comércio pode levar à instituição do direito de visitação de comerciantes a Estados estrangeiros, já que isso interessa aos Estados para fortalecer a sua economia interna. No entanto, a intérprete sugere que isso implicaria uma limitação injustificada do direito cosmopolita aos comerciantes, os mesmos a quem Kant censura abertamente por terem injustamente identificado o direito de visitação a países e povos estrangeiros com um direito de conquista. Ainda assim, nada impede que se considere que, garantido o direito de visitação dos comerciantes por meio do interesse dos Estados em fomentar sua economia interna, este direito seja estendido também aos não comerciantes.

[266] Cf. KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, p. 192.

11

O PROGRESSO CULTURAL, CIVILIZATÓRIO E POLÍTICO COMO PREPARADOR OU FACILITADOR DO PROGRESSO MORAL DA HUMANIDADE

Vimos que a solução do problema da instituição da constituição civil republicana por meio da insociável sociabilidade dispensa o recurso à motivação moral dos agentes e pode ser pensada como uma questão pragmática, de prudência ou técnica política. Neste sentido, pode-se localizar toda a problemática do progresso das instituições jurídico-políticas no quadro do desenvolvimento daquela disposição humana originária que Kant chama de *pragmática*. Conforme vimos no capítulo 9, a disposição pragmática da humanidade diz respeito às qualidades propriamente sociais dos seres humanos, sua propensão a ingressar no estado civil e adotar um comportamento civilizado, mesmo que ainda não moralmente bom. Desenvolvendo sua disposição pragmática, o ser humano torna-se hábil para "utilizar-se de outros seres humanos segundo suas intenções" (Anth, AA 07: 322) e adquire a "prudência" em função da qual "se forma como cidadão" e "aprende tanto a direcionar a sociedade civil para suas intenções quanto a posicionar-se nela" (Päd, AA 09: 455). São justamente as habilidades de "utilizar-se dos outros seres humanos para seus fins" e "direcionar a sociedade civil para suas intenções" que fazem com que a

sociabilidade humana tenha uma marca fortemente insociável, insociabilidade esta que termina por coagir os seres humanos à instituição de uma ordem jurídica justa. De tal modo que me parece claro que o desenvolvimento jurídico-político pode ser entendido como atinente ao desenvolvimento da disposição pragmática da humanidade.

Resta agora discutir a possível relação entre o desenvolvimento da disposição pragmática e da disposição moral. Isto é, é preciso mostrar qual é a possível relação entre progresso jurídico-político e progresso moral.

11.1 Da política à moral: arranjos institucionais que preparam ou facilitam a moralização

Em princípio, política e moral são domínios distintos. A instituição de uma comunidade política é uma questão jurídica e pragmática, que diz respeito a como ordenar um grupo de indivíduos de modo a que limitem reciprocamente sua liberdade exterior segundo leis universais (leis da coação), mas sem que para tanto se exija que respeitem tais leis por motivações morais (isto é, tomando o respeito à lei como motivo). Por sua vez, a instituição de uma comunidade moral a que conduz o desenvolvimento da disposição moral (que Kant chama de *comunidade ética*) é uma questão de virtude, que diz respeito à unificação de um grupo de indivíduos segundo leis que não podem ser leis da coação, mas que devem ser respeitadas pela mera motivação de fazê-lo, isto é, leis de virtude (cf. Rel, AA 06: 94).

Em última instância, as leis éticas pressupõem uma autocoação interna pela qual o agente toma a mera representação da lei como motivo para respeitá-la (cf. TL, AA 06: 380), ao passo

que as leis jurídicas pressupõem uma coação externa pela qual o agente é necessitado a respeitá-las, seja qual for o motivo que o leve a isso. Por isso, posso ser coagido por outro ser humano a com ele ingressar numa comunidade política baseada em leis da coerção, pois este é o único meio de se garantir o meu e o teu externos e fazer cessar a guerra de todos contra todos (cf. RL, AA 06: 307), mas ninguém pode me coagir a ingressar numa comunidade ética, pois tal decisão assenta na minha liberdade interna de tomar a própria representação da lei como motivo de minha ação (06: 95).

Ainda assim, argumentarei que Kant acredita que a boa ordenação político-jurídica da constituição civil e, de maneira mais ampla, o desenvolvimento da disposição pragmática e o progresso político podem ter implicações para a possibilidade do progresso moral da humanidade, isto é, para a possibilidade de instituição de uma comunidade ética[267].

A relação entre progresso político e progresso moral é pensada por Kant em termos de *preparação* ou facilitação (cf. KU, AA 05: 433). Vimos que Kant entende por “cultura”[268] o progresso das ciências, das belas artes e o progresso político (cf. KU AA, 05: 432). Ou seja, o desenvolvimento das disposições técnica e pragmática é tomado como o “último fim” do sistema

---

[267] A minha tese sobre o papel que a boa ordenação institucional da sociedade civil e das relações internacionais desempenha como preparador ou facilitador do progresso moral da humanidade corresponde ao que Robert Louden chama de um “institucionalismo em sentido fraco” no interior da filosofia prática kantiana, cf. *Kant’s Impure Ethics*, p. 173.

[268] “Cultura” <*Cultur*> aqui é entendida em sentido amplo, como processo de desenvolvimento dos talentos e disposições humanas, e não se confunde com o “cultivo” <*cultivirung*>, que Kant vincula ao desenvolvimento da disposição técnica. Neste contexto, “cultura” engloba tanto o desenvolvimento da disposição técnica (o *cultivo*) quanto o da disposição pragmática (a civilização) (cf. KU, AA 05: 430).

de fins da natureza, ou seja, como "aquilo que a natureza foi capaz de realizar para [...] *preparar* [o ser humano] para aquilo que ele próprio tem de fazer para ser fim terminal <*Endzweck*>" (KU, AA 05: 431, grifo meu). Fazer de si mesmo um fim terminal, por sua vez, corresponde à destinação moral dos seres humanos, isto é, sua capacidade de agir segundo fins incondicionados, fins morais.

Como vimos anteriormente, na *Crítica da faculdade do juízo*, a ideia de "cultura" abrange dois aspectos. Em primeiro lugar, ela é entendida como "cultura da habilidade" e diz respeito ao desenvolvimento da "aptidão para a promoção de fins em geral" e inclui o desenvolvimento da "ciência e da arte" (KU, AA 05: 432). O argumento de Kant parece ser o seguinte: a cultura da habilidade pode ser entendida como promotora ou facilitadora do progresso moral porque, desenvolvendo esta aptidão para fins em geral, ela permite que os seres humanos promovam também quaisquer fins que quiserem, portanto, também os fins morais.

Em segundo lugar, "cultura" é entendida como "cultura da disciplina" e diz respeito ao processo de desenvolvimento da capacidade de "libertação da vontade em relação ao despotismo dos desejos", o qual nos faz "incapazes de escolher por nós mesmos [...] segundo aquilo que exigem os fins da razão" (KU, AA 05: 432). As "belas artes e as ciências" desempenham também aqui um papel importante, na medida em que "por um prazer universalmente comunicável e pelas maneiras e refinamento na sociedade, ainda que não façam o ser humano moralmente melhor, tornam-no, porém, civilizado, sobrepõem-se muito à tirania da dependência dos sentidos e preparam-no para um domínio no qual só a razão pode mandar" (05: 433)[269].

---

[269] Para uma análise mais detida do papel do refinamento no gosto, das belas artes e das ciências para a promoção da disposição moral da humanidade, cf.

Estes dois sentidos da ideia de cultura têm no progresso político (isto é, na instituição da constituição civil justa e de uma confederação de nações) "a condição formal apenas sob a qual a natureza pode alcançar sua intenção última [...], pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais" (KU, AA 05: 433). Numa ordem legal justa, os danos que surgem da liberdade sem leis e do antagonismo social desregulado, próprio do estado de natureza, são contrabalanceados por um poder legal instituído. Assim, facultando a cada um a maior liberdade possível de acordo com o limite da liberdade de todos, o estado jurídico no plano nacional e internacional possibilita, ao mesmo tempo, que cada um, perseguindo seus fins particulares, desenvolva os talentos, habilidades e disposições da humanidade enquanto espécie (cf. 05: 433; cf. também capítulo 1, seção 3).

Ainda assim, a dificuldade de compreender como da cultura (ou da história) se passa à moral persiste. Afinal, de que modo o desenvolvimento histórico de habilidades relativas às disposições técnica e pragmática pode servir como facilitador ou preparador do desenvolvimento da moralidade se esta última diz respeito necessariamente a uma decisão livre, por parte do agente, de se determinar a agir pelo mero respeito à lei, independentemente de quaisquer condicionamentos empíricos ou históricos? O próprio Kant tem ciência da dificuldade. Sinal claro disso é que ele localiza o desenvolvimento da cultura no âmbito daquilo a que a natureza pode levar a humanidade a alcançar (a cultura é o fim último do sistema de fins *da natureza*), enquanto

---

KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft*, cap. 11, seção 1 e LOUDEN, R. *Kant's Impure Ethics*, capítulo 4.

o desenvolvimento da moralidade é localizado no âmbito daquilo que os seres humanos têm de fazer *por si mesmos* para ser fim terminal <*Endzweck*> da criação, independentemente da natureza e segundo a liberdade de se determinar de acordo com o que prescreve a razão pura prática.

De qualquer modo, a tese de Kant é a de que os desenvolvimentos da cultura, o progresso das artes e das ciências e, em especial, o progresso em direção à instituição de uma sociedade civil justa e de uma confederação de nações *preparam* os seres humanos para o "domínio no qual só a razão deve mandar", a moralidade. Mas a dificuldade em compreender precisamente de que modo o desenvolvimento das disposições técnica e pragmática prepara o desenvolvimento da disposição moral torna-se ainda mais incômoda quando nos damos conta de que Kant não se ocupou sistematicamente dessa questão. Ao intérprete, me parece, resta encontrar os elementos dispersos por diversas obras que possam lançar alguma luz sobre a questão.

No suplemento "Da garantia da paz perpétua", logo após desenvolver o argumento de que é possível esperar a solução da questão da instituição da constituição republicana a partir do mero antagonismo entre as disposições egoístas dos cidadãos, Kant enfatiza que o problema pode ter solução porque não diz respeito ao "aperfeiçoamento moral do ser humano" (ZeF, AA 08: 366). Em seguida, reforça sua tese dizendo que "a causa disto [da solução do problema] certamente não está na moralidade interna <*Innere der Moralität*>" (08: 366). Estas passagens têm sido seguidamente invocadas para corroborar a tese de que a filosofia da história kantiana não se ocupa da questão do progresso moral da espécie[270]. Entretanto, pouca atenção é

---

[270] Cf. HÖFFE, O. *Immanuel Kant*, p. 275 e WEYAND, K. *Kants Geschichtsphilosophie*, p. 50 e 150.

dada à frase que se segue ao último trecho citado, onde se lê que "não é desta [da moralidade interna] que se tem de esperar a boa constituição do Estado, antes, pelo contrário, desta última é que se tem de esperar, antes de tudo, a *boa formação moral* <*moralische Bildung*> de um povo" (08: 366, grifo meu).

Certamente, lidas em conjunto, as passagens citadas indicam de modo claro que Kant procura responder ao problema da boa constituição do Estado sem apoiar-se na moralidade dos agentes, argumento que concorda com a tese da *Crítica da faculdade do juízo* de que o progresso político é um fim a que *a natureza* nos coage. De acordo com isso, estas mesmas passagens ressaltam que a moralidade interna *não é* a causa da boa constituição e depende da autodeterminação do agente. No entanto, disso não se segue que não haja qualquer relação entre a boa constituição e a formação moral[271] do povo, entre política e moral. Kant é claro ao dizer que a boa constituição do Estado tem, sim, implicações morais, pois dela se pode esperar a formação moral do povo. Ou seja, embora a moralidade não seja a causa do progresso político e este último se resolva sem que se pressuponha a motivação moral dos agentes, em algum sentido (sentido este que a terceira *Crítica* descreve como "preparação"), a boa constituição pode levar à *formação moral* dos cidadãos.

Numa nota do "Apêndice" À Paz Perpétua intitulado "Sobre a discrepância entre a moral e a política", Kant tece mais algumas considerações a respeito da possível contribuição que a ordem jurídica pode trazer ao florescimento da moralidade. No contexto da "coação das leis civis", afirma ele, "a inclinação dos cidadãos para a violência recíproca é ativamente inibida por

[271] No que segue, tomo como sinônimas expressões como "formação moral", "educação moral", "moralização" e "progresso moral".

um poder maior, a saber, o do governo", o que "não só fornece ao conjunto um verniz moral [...], mas também, em razão de impedir a erupção de inclinações contrárias à lei, facilita muito o desenvolvimento da disposição <*Anlage*> moral a um respeito imediato pelo direito" (ZeF, AA 08: 375-376).

Vimos que o respeito ao direito enquanto conjunto de leis da coação não precisa pressupor nenhuma disposição moral. Entretanto, isso não exclui a possibilidade de que as leis jurídicas sejam respeitadas não pelo interesse em evitar a coação que o desrespeito por elas autoriza aplicar, mas pelo fato dos indivíduos tomarem a mera representação de tais leis como motivo. Por esta razão, na *Doutrina da virtude*, Kant afirma que embora "a conformidade das ações ao direito (ser um ser humano correto) não constitua algo de meritório, é meritória sim a máxima de tais ações como dever, isto é, o respeito [imediato] pelo direito" (TL, AA 06: 390). A partir daí, diz ele, pode-se pensar em uma ampliação do "conceito de dever para além daquilo que é devido", quando a representação da lei jurídica torna-se "ao mesmo tempo o motivo das ações" (06: 390-391).

Ora, quando na passagem de *À Paz Perpétua* citada acima Kant afirma que a coação jurídica não apenas fornece um "verniz moral", mas também "*facilita* [...] o desenvolvimento da disposição moral a um respeito imediato pelo direito", me parece que o que está em jogo é justamente a possibilidade de que, com o tempo, os cidadãos desenvolvam a capacidade moral de respeitar as leis jurídicas meramente por ser dever respeitá-las, isto é, tomando-as como o motivo mesmo de suas ações. Este parece ser o sentido em que o progresso político e a instituição de uma boa ordem constitucional podem facilitar ou preparar o florescimento da moralidade. Não se trata de afirmar que a ordem jurídica seja uma ordem moral, mas sim que por meio

dela torna-se mais fácil que certos deveres de virtude (dentre eles o respeito à legalidade por uma coação interna e não externa) possam florescer. Reforça a minha interpretação aquela conhecida frase que se segue a esta passagem de *À Paz Perpétua* que venho analisando, na qual Kant afirma que com a instituição da ordem jurídica os seres humanos deram "um grande *passo para a moralidade*", "se bem que ainda não um passo moral" (ZeF, AA 08: 376).

E não se pode deixar de notar a razão pela qual a instituição da ordem jurídica se qualifica como um "passo para a moralidade" e não apenas como um "verniz moral". Como vimos, Kant é da opinião de que o próprio fato de que sob leis jurídicas "a inclinação dos cidadãos para a violência recíproca é ativamente inibida por um poder maior" pode levar ao desenvolvimento da capacidade de respeitar imediatamente tais leis, isto é, independentemente da inibição coercitiva do poder do Estado. Embora nosso autor não desenvolva as razões que justificam esta aposta, pode-se depreender que ela se baseia no seguinte: uma vez que o poder legal do Estado garante que eu espere que os outros cidadãos respeitem as leis jurídicas e, por isso, não preciso temer que meus direitos sejam desrespeitados nem preciso querer antecipar-me a tal desrespeito desrespeitando os direitos dos demais, é mais fácil que floresça em mim a disposição para respeitar as leis jurídicas simplesmente por reconhecer ser um dever fazê-lo.

Essa interpretação é corroborada por uma frase presente no mesmo contexto das passagens de *À Paz Perpétua* discutidas acima, na qual Kant afirma que "cada um crê por si mesmo que consideraria sagrado o conceito de direito e o acataria com fidelidade [isto é, sem que fosse necessária coação] se pudesse esperar o mesmo de todos os outros" (ZeF, AA 08: 376).

Tal como eu entendo a questão, a instituição da ordem jurídica apresenta-se como um "passo para a moralidade", embora não propriamente como "um passo moral", porque o que garante a efetividade da legalidade não é desde sempre necessariamente o respeito imediato pelo direito (e talvez nunca o seja), mas sim a própria a coerção que lhe é inerente. No entanto, Kant parece entender que se pudermos esperar que todos venham a respeitar o direito por medo da coação legal, torna-se mais fácil que floresça a disposição moral para respeitá-lo imediatamente, independentemente da coerção e simplesmente por ser um dever fazê-lo. Mais adiante voltarei à questão da aparência de moralidade, um "verniz moral" que termina por se mostrar como um "passo para a moralidade".

Todas estas minhas ponderações me levam a crer ser possível afirmar que Kant supõe que, no contexto da sociedade civil e assegurado o direito privado por meio do direito público (portanto, sem que haja necessidade de temer a guerra de todos contra todos), torna-se mais fácil que tenha lugar o desenvolvimento da disposição moral dos seres humanos. Até porque é difícil conceber de que modo no estado de natureza (onde nem mesmo minha autoconservação está assegurada contra as investidas de todos aqueles que julgarem necessário despojar-me violentamente dos meus meios de subsistência) pode ter lugar o desenvolvimento da disposição e faculdades morais exigidas para o cumprimento de deveres éticos tais como a promoção da felicidade alheia, da minha perfeição própria ou mesmo do respeito à constituição pelo mero dever. Afinal, se eu temo pela minha vida e por poder ser, a qualquer momento, despojado dos bens necessários à minha conservação, de que modo eu poderia desenvolver as faculdades morais necessárias para ser um indivíduo virtuoso?

Além disso, é possível identificar ao menos dois arranjos institucionais característicos da boa ordenação jurídica que Kant compreende como facilitadores ou preparadores de um possível florescimento da disposição moral dos cidadãos: 1) o direito ao uso público da razão e 2) os institutos educacionais voltados à promoção de uma educação prática ou moral dos cidadãos.

Quanto ao primeiro ponto, vimos acima que Kant considera ser necessário que a constituição republicana faculte aos cidadãos a liberdade de pensamento. Os cidadãos têm direito ao uso público da sua razão, afinal é dele mesmo que emana a legitimidade da constituição. Este direito é, além disso, a única condição necessária para que um público se esclareça. Vimos também (cf. capítulo 1, seção 3) que Kant vincula à influência do esclarecimento e à fundação de certo "modo de pensar" <*Denkungsart*> a possibilidade da transformação gradual do corpo político em um todo moral: por meio de um progressivo esclarecimento dá-se início à fundação de um modo de pensar que "com o tempo [...], por fim, pode transformar em um todo moral [aquilo que é] um acordo social patologicamente extorquido" (IaG, AA 08: 21). Portanto, é possível afirmar que a constituição republicana, que faculta o uso público da razão e promove o esclarecimento, permitindo a fundação deste modo de pensar, *pode* levar ao desenvolvimento da disposição moral exigida para que o todo social se transforme em um todo moral[272].

---

[272] Para uma discussão detalhada do vínculo entre o esclarecimento e a fundação de um modo de pensar <*Denkungsart*> que é próprio do "caráter" bom do indivíduo virtuoso, cf. MUNZEL, F. G. *Kant's Conception of Moral Character*, cap. 4. Sobre a relação entre constituição civil justa e a fundação do modo de pensar, Munzel afirma haver "paralelos entre os artigos da constituição republicana e aquelas máximas 'relacionadas ao caráter' essenciais para o seu exercício [...] O governo desta constituição provê tanto o exemplo quando o comando para a prática da razão 'sujeita' à sua própria lei, em conjunto com

Extrapolando o argumento do plano da formação moral no interior do Estado para o da formação moral no contexto das relações entre os Estados, Kant afirma, na *Ideia de uma história universal*, que o fato de "os Estados empregarem todas as suas forças em propósitos expansionistas ambiciosos e violentos" impede "o lento esforço de formação interior do modo de pensar <*Denkungsart*> de seus cidadãos" e "o longo trabalho interior de cada república <*gemeines Wesen*> para a formação de seus cidadãos" (IaG, AA 08: 26). De modo que se pode concluir, inversamente, que uma ordem jurídica internacional que promova a paz entre os Estados e regule os propósitos expansionistas destes últimos facilita o mencionado "lento esforço de formação do modo de pensar" dos cidadãos – o qual que está na base da revolução de caráter necessária para o florescimento da virtude e da moralização da humanidade.

Quanto ao segundo ponto, no final do capítulo 10 vimos o papel que Kant atribui à pedagogia enquanto promotora do desenvolvimento das disposições naturais originárias da humanidade. Uma pedagogia formulada segundo um plano que considera a necessidade do desenvolvimento das disposições originárias humanas para que a espécie alcance sua destinação última (que é uma destinação moral) promove tanto o desenvolvimento da habilidade e da prudência (isto é, o desenvolvimento das

---

o princípio subjetivo que assegura seu exercício contra sua mera instrumentalização" (p. 323). Segundo Munzel, a constituição republicana promove a formação moral dos cidadãos tanto em uma função negativa, "remover os impedimentos [para o livre pensamento] presentes em outras formas de organização política" (p. 324), quanto em uma função positiva, "o apoio a reformas na educação e o estabelecimento de escolas iniciado no tempo de Kant" que provêm "o requisito prático [para que os cidadãos] tornem-se capazes de tal modo de juízo refletido, ou modo de pensar <*Denkungsart*> alargado", que se exige do ser humano de caráter bom (p. 325).

disposições técnica e pragmática) quanto o da moralidade (isto é, o desenvolvimento da disposição moral). De maneira condizente com a importância que atribui à educação enquanto promotora do desenvolvimento de todas as disposições originárias humanas, Kant compromete-se com a ideia de que é necessário que os chefes do Estado instituam escolas públicas voltadas para a formação moral dos cidadãos e para o aperfeiçoamento do mundo (cf. Päd, AA 09: 449), ainda que esta ideia não figure em suas obras de filosofia política nem o autor tenha formulado algo como um dever constitucional de promover uma boa educação pública.

Na *Pedagogia,* em nome deste compromisso com a ideia da necessidade de uma educação moral promovida por institutos públicos de educação, Kant critica os príncipes que têm em vista apenas "o bem estar de seu Estado, de modo a que possam alcançar seus fins", e descuram da promoção da educação prática dos seus súditos (Päd, AA 09: 449). Ele critica também a "economia política <*Staatsökonomie*>" de sua época por "alocar previamente a renda apenas no tesouro do império" e não direcionar recursos às instituições de educação (09: 449). Ao mesmo tempo, Kant propõe que se instituam escolas públicas experimentais que, a exemplo do Instituto de Dessau, voltem esforços para a "educação física" e a "*prática* ou *moral*", o que a seus olhos permitiria esperar o cumprimento de "nossa tarefa de desenvolver proporcionalmente nossas disposições naturais, desabrochando a humanidade a partir de seus germens e fazendo com que ela alcance a sua destinação" (09: 445).

Portanto, tal como eu entendo, estes dois elementos (a ideia de que a constituição republicana deve facultar o uso público da razão e promover o esclarecimento e o compromisso com a ideia de que é necessário que o Estado direcione recursos para

a instituição e manutenção de escolas públicas experimentais dirigidas à formação moral dos cidadãos) podem ser vistos como algumas das razões pelas quais Kant acredita que o progresso político e o alcance de uma boa ordenação jurídica facilitam ou preparam o florescimento da disposição moral dos seres humanos.

11.2 A aparência de moralidade como passo para a moralidade

Passemos agora à discussão da questão aludida acima de um “verniz moral” que termina por mostrar-se como um “passo para a moralidade” por facilitar o surgimento de uma intenção moral. Há uma passagem bastante curiosa da Segunda Seção da “Disciplina da razão pura” da *Crítica da razão pura* que trata justamente deste problema. Kant afirma o seguinte:

> Há na natureza humana certa insinceridade que, por fim, como tudo o que vem da natureza, tem de conter uma disposição <*Anlage*> para bons fins, a saber, uma inclinação para dissimular suas verdadeiras intenções e ostentar certas outras, consideradas boas e adequadas. Com toda certeza, os seres humanos, por meio desta propensão tanto a dissimular quanto também a adotar uma aparência que lhes é favorável, não apenas se *civilizaram* como também, pouco a pouco, em certa medida, se *moralizaram*; porque ninguém podia penetrar a maquiagem do decoro, honorabilidade e decência e, por consequência, encontrava uma escola do melhoramento para si mesmo nos exemplos de bem supostamente autênticos que via a sua volta (KrV, A 748/B 776).

Vimos que a disposição pragmática dos seres humanos caracteriza-se como a habilidade de adotar um comportamento

civilizado, mesmo que não moralmente bom, e que com ela os seres humanos aprendem a posicionar-se na sociedade civil e direcionar esta para os seus fins. É justamente a este tipo de habilidade que Kant se refere na passagem citada acima. Os seres humanos têm uma propensão a afetar certos comportamentos, tidos por bons e adequados, de modo a poder conviver em sociedade. Em razão disso eles se *civilizam*. Mas Kant chama a atenção para que este modo de proceder, que em princípio não tem origem em intenções boas, faz com que os seres humanos pouco a pouco também se *moralizem*.

A razão disso, parece, remonta a algumas das próprias implicações sistemáticas da filosofia moral kantiana. Como se sabe, ninguém é capaz de perscrutar as intenções ou os máximas que estão na base da determinação de alguém a agir desta ou daquela maneira e, do ponto de vista do observador, não se pode jamais saber se uma certa ação que tem a aparência da moralidade foi praticada *por* ou *conforme ao* dever. A moralidade da ação é algo imperscrutável. Mas, como sugere a passagem citada, quando vemos outros seres humanos adotando um comportamento que nos aparece como moral, somos levados a adotar um comportamento semelhante que pouco a pouco nos moraliza. Segundo Kant, “os exemplos de bem supostamente autênticos” que encontramos à nossa volta e que podem bem ser apenas manifestações de “decoro, honorabilidade e decência”, e não propriamente manifestações de comportamentos efetivamente morais, oferecem-nos uma “escola do melhoramento”.

É claro que os defensores do rigorismo moral kantiano não demorariam em recusar a validade da utilização da passagem citada para pensar possíveis implicações do desenvolvimento da disposição pragmática para o desenvolvimento da disposição moral (isto é, as possíveis implicações da cultura e da civilização para

a moralidade) uma vez que a *Crítica da razão pura* foi escrita antes de Kant ter formulado sua filosofia moral crítica. No entanto, há que se notar que passagens muito semelhantes ocorrem em textos publicados após a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Crítica da razão prática*.

No *Começo conjetural*, por exemplo, Kant afirma que "a decência, uma inclinação para, por meio das boas maneiras (ocultando aquilo que poderia causar desprezo), insuflar nos outros o respeito para conosco, ofereceu, enquanto verdadeira base de toda sociabilidade, o primeiro indício da formação do *ser humano* como uma criatura moral" (MAM, AA 08: 113). E na *Antropologia* se pode ler o seguinte:

> Quanto mais os seres humanos se tornam civilizados, tanto maior é o número de atores; eles tomam a aparência da simpatia, do respeito pelos outros, da decência, do altruísmo [...] Por os seres humanos representarem esses papéis, as virtudes, cuja aparência eles apenas afetam [...], são por fim pouco a pouco realmente despertadas e misturam-se à intenção (Anth, AA 07: 151)[273].

Na *Doutrina da virtude*, Kant considera que a "convivência social", em especial a necessidade de "cultivar a afabilidade no trato, a tolerância [...], a cortesia e o decoro [...], é em si um dever de virtude" (TL, AA 06: 473). Segundo ele, estas qualidades

---

[273] Estas ponderações kantianas a respeito da influência exercida pela aparência de decência, honorabilidade, respeito pelos outros, etc. na promoção da disposição moral, evidencia o diálogo com as críticas de Rousseau à cultura de seu tempo. No entanto, diferentemente deste último, que condena o papel que os seres humanos desempenham ao afetar comportamentos virtuosos, Kant parece apostar no papel não só civilizatório como também, em certa medida, moralizador da encenação exigida pela vida em sociedade.

são “apenas [...] produtos exteriores ou adornos, que proporcionam uma bela aparência de virtude, aparência que não é, no entanto, enganosa”, pois “favorece o próprio sentimento de virtude” e, “pelo fato de manifestarem exteriormente obrigações, obrigam ao mesmo tempo os outros, promovendo, assim, a intenção virtuosa <*Tugendgesinnung*>” (06: 473-4).

Na medida em que esta “aparência de virtude”, “base de toda sociabilidade”, promove uma efetiva “intenção virtuosa”, faz sentido Kant afirmar que ela seja indício da “formação do ser humano como uma criatura moral”. No entanto, resta sem explicação de que modo a “aparência de virtude”, “pouco a pouco”, se mistura à intenção, promovendo-a a uma intenção virtuosa. Sobretudo porque, na “Introdução” à *Doutrina da Virtude*, marcando posição contra uma concepção que remonta à ética aristotélica, Kant afirma que “a virtude não pode ser interpretada [...] como um hábito prolongado, adquirido pelo exercício” (TL, AA 06: 383). Esta afirmação vai num sentido oposto à ideia de que a repetição de comportamentos que têm a aparência de virtuosos pode, com o tempo, impregnar o caráter do agente e imiscuir-se em sua intenção, moralizando-a.

Também a caracterização da conversão de um ser humano mau em um ser humano bom como uma “*revolução* em sua intenção”, que “não pode levar-se a cabo mediante *reforma* gradual” de seus costumes (Rel, AA 06: 47), apresentada por Kant na seção da *Religião* intitulada “Do restabelecimento da disposição originária para o bem na sua força”, põe dificuldades para que se compreenda de que modo a aparência de virtude pode vir a contribuir para a formação de uma intenção virtuosa. Para dificultar ainda mais a questão, nesta mesma seção Kant afirma que “a formação moral do ser humano não deve começar pela melhoria dos costumes, mas pela conversão do modo de pensar <*Denkungsart*> e pela fundação de um caráter” (06: 48).

No entanto, a ideia de que a aparência de moralidade alheia oferece “uma escola de aperfeiçoamento”, expressa na citação da *Crítica da razão pura* em destaque mais acima, pode ajudar a resolver a dificuldade. Nas páginas que dediquei à concepção pedagógica kantiana, mostrei que uma verdadeira educação moral não pode basear-se em exemplos, mas deve incutir no educando o respeito pela lei como motivo suficiente de determinação do arbítrio. O resultado deste incutir é o que a *Religião* chama de “conversão do modo de pensar <*Denkungsart*>” ou “fundação de um caráter”. O educador deve chamar a atenção do pupilo para a dignidade da humanidade e trazer à alma deste o motivo moral do dever, despertando nele a receptividade a um interesse moral puro. A atividade de educar deve consistir não em comparar o educando “com qualquer outro ser humano (tal como é)”, mas em compará-lo “com a ideia de como ele deve ser (com a ideia de humanidade), ou seja, a comparação com a lei” (TL, AA 06: 480).

Ora, se a intenção do agente é sempre imperscrutável e somos sempre incapazes de distinguir a ação praticada conforme o dever da ação praticada por dever, então ações que têm a aparência da moralidade podem nos aparecer como ações que deveríamos praticar. De modo que não me parece de todo incongruente Kant afirmar que o decoro e a civilidade possam oferecer uma “escola de aperfeiçoamento”, pois é possível que ações que nos aparecem como moralmente motivadas sirvam-nos de termo de comparação, enquanto exemplos da dignidade da humanidade ou da possibilidade de que agir tal como se deve é possível.

O comportamento decoroso e civilizado que observamos nos outros pode desempenhar o mesmo papel que a atividade do educador, que deve mostrar ao educando a sublimidade do dever de modo a despertar sua receptividade a um interesse

moral puro. Afinal, se não podemos perscrutar os motivos daqueles que agem de maneira decorosa ou civilizada, e se tais comportamentos nos aparecem como efetivamente motivados por intenções virtuosas, então pode bem acontecer de que isso que tomamos como uma ação efetivamente virtuosa desperte em nós nossa própria intenção virtuosa.

E não é preciso supor que a ideia de que é “pouco a pouco” que nos moralizamos implique em retornar a uma ética de tipo aristotélica e à concepção de que o “hábito prolongado” funda o caráter bom ou virtuoso. Que seja pouco a pouco que os comportamentos dos outros me moralizam pode bem apenas significar que eu, após a observância prolongada de tais comportamentos, em algum momento *revolucione* a minha própria intenção e assim funde em mim um caráter bom. E esta revolução interna é o que se exige para o restabelecimento de nossa disposição originária para bem.

De resto, Kant considera efetivamente inexplicável de que modo tal revolução interna possa se dar, pois se trata de uma questão de liberdade e não da ordem da causalidade natural. Não há alternativa possível senão aceitar que tenha de ser assim, do contrário a imputabilidade moral cairia por terra. Agir bem ou mal, adotar um caráter bom por meio de uma revolução na intenção ou persistir num caráter mau que subordina o seguimento da lei moral a máximas provenientes do amor de si, é algo que radica na faculdade de livre determinação do arbítrio e é em última instância inexplicável. Nós, seres humanos, “só podemos explicar aquilo que acontece na medida em que fizemos derivar isso de uma causa de acordo com leis da natureza”, e a autocoerção implícita na ação do virtuoso é algo que, quando muito, “dá conhecer o caráter incompreensível da própria liberdade”, mas que resta sem explicação (TL, AA 06: 380). Por isso

Kant afirma na *Religião*: "como é possível que um ser humano naturalmente mau se faça a si mesmo um ser humano bom, tal ultrapassa todos os nossos conceitos" (Rel, AA 06: 44).

12

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na Primeira Parte do livro mostrei que a história filosófica kantiana se justifica como filosofia crítica da história a partir dos interesses teóricos e práticos da razão. Ancorada na necessidade teórica de compreender a natureza como sistema e/ou na necessidade prática de admitir como possível a exequibilidade dos deveres da razão pura prática, a filosofia da história se deixa pensar como parte integrante do sistema da filosofia crítica de Kant.

Mas sobre essa filosofia da história paira uma recorrente objeção, segundo a qual a ideia de desenvolvimento moral por ela pressuposta estaria em contradição com a fundamentação transcendental, *a priori* e, portanto, a-histórica da moralidade. Assim, todo o trabalho da Primeira Parte deste livro teria sido em vão caso esta objeção se mostrasse consistente, pois deveríamos então concluir que, embora justificada sistematicamente, a filosofia da história terminaria por levar à dissolução de dualidades fundamentais da própria concepção kantiana de moralidade, i.e., à dissolução do próprio sistema filosófico kantiano.

Daí que na Segunda Parte deste livro tenhamos buscado mostrar que não há efetivamente contradição entre a ideia de progresso moral e a fundamentação transcendental da filosofia moral. Pensada como desenvolvimento da aptidão humana para o uso da razão, a noção de desenvolvimento histórico das disposições originárias humanas (em especial, a noção de

desenvolvimento da disposição moral) permite que se compreendam como compatíveis as ideias da validade a-histórica do princípio objetivo da moral e a concomitante necessidade de um desenvolvimento histórico da disposição humana subjetiva para adotar este princípio como motivo suficiente de determinação do arbítrio.

Segundo Kant, a disposição moral dos seres humanos se define como a disposição a adotar o princípio objetivo da moral como princípio subjetivo de determinação do arbítrio. Esta disposição precisa ser desenvolvida e, por isso, o filósofo compreende o progresso de desenvolvimento do uso da razão como um processo de aprendizagem histórica. Tal processo é conduzido pelas sucessivas gerações, as quais, educando-se umas às outras e promovendo o desenvolvimento da disposição moral, levam adiante o melhoramento moral da posteridade.

A partir daí, desenvolvi a ideia de que o progresso político pode ser compreendido como preparação ou facilitação do progresso moral da humanidade. Apresentei argumentos que permitiram indicar certos arranjos institucionais (especialmente, a necessidade de a constituição civil justa facultar o esclarecimento ou uso público da razão e de que sejam criados institutos educacionais responsáveis pela educação moral dos cidadãos) aos quais Kant atribui a possibilidade desta passagem da política para a moral. Por fim, procurei desenvolver uma interpretação capaz de tornar compreensível de que modo a aparência de moralidade (presente no decoro, nos bons modos e, de modo geral, nas ações *conforme ao* dever) pode contribuir para o melhoramento moral dos seres humanos. Mostrei ainda que a civilização e a cultura (isto é, o desenvolvimento das disposições técnica e pragmática e o progresso político da humanidade) embora não constituam um passo moral, não são destituídas de todo e

qualquer valor moral e devem ser compreendidas como um passo para a moralidade.

Apesar disso tudo, é preciso ressaltar, a filosofia da história (por conformar-se aos limites da filosofia *crítica*) não oferece nenhum conhecimento de ordem teórica sobre a possibilidade da moralidade. Além das razões sistemáticas apontadas nos capítulos 3 e 4 que fundamentam esta afirmação, vimos também no final do capítulo 11 que a moralidade do agente radica incontornavelmente em sua autodeterminação subjetiva, isto é, na liberdade do arbítrio de determinar-se (ou não) segundo o que exige a razão pura prática. Por isso mesmo, resta inexplicável de que modo "um ser humano naturalmente mau" pode se fazer "um ser humano bom". Penso que, levada ao limite, a exigência de que se *explique* como é possível que fins morais sejam realizáveis ou como se efetua a moralização do indivíduo ou da espécie implicaria extrapolar os pressupostos do sistema kantiano.

Uma explicação final ao problema de como a política, o direito, a civilização e a cultura podem promover o desenvolvimento da disposição moral, levando o ser humano mau a fazer de si mesmo um ser humano bom, implicaria dissolver dualidades sistemáticas estruturantes da filosofia prática kantiana (ser e dever ser, natureza e liberdade etc.). Não obstante, isso não impediu Kant de problematizar as condições de realização da moralidade, as relações entre progresso político e moral, as implicações do desenvolvimento das disposições técnica e pragmática para o desenvolvimento da disposição moral, a possibilidade de que a aparência de moralidade se impregne na intenção dos agentes e ofereça condição para que ele a converta numa intenção moral etc.

Lendo a filosofia da história de Kant talvez nos instruamos um pouco mais sobre as condições de possibilidade do

progresso (político e moral) humano desde o mau até o bem, sem que possamos por isso determinar *que* o curso do mundo se dará segundo tais condições. Sem que possamos *conhecê-lo*, podemos ao menos *pensar* o futuro moral da espécie humana. A consciência da lei moral permanece sendo *ratio congoscente* da liberdade, dada a nós como um fato da razão. Mas nem por isso devemos deixar de pensar sobre as condições segundo as quais a liberdade pode se realizar no mundo. Resta ao filósofo crítico da história apresentar hipóteses, assentadas em razões subjetivas (teóricas e práticas), que permitem conceber ao menos como possível, numa progressão que se estende indefinidamente, o acordo entre o mundo (as leis natureza) e a moralidade, que tem na liberdade sua *ratio essendi*.

Nada impede que outra perspectiva filosófica se proponha a reunificar ser e dever ser recorrendo à figura de um espírito absoluto que se expressa seja por meio de uma narrativa reversa, a reunificar a unidade da experiência da consciência, seja a partir da postulação de que toda efetividade histórica é desde sempre necessariamente racional. A tentação a adotar esta perspectiva pode ser grande, afinal, nestes termos, a solução dos dilemas éticos, políticos e morais contemporâneos, alcançada na realização da moralidade numa forma superior da racionalidade prática (a eticidade), parece estar ao alcance da mão. Restaria ao filósofo reconciliar-se com seu tempo, com as instituições de sua época e... baixar a guarda. Mas o preço a pagar por uma solução deste tipo talvez seja a perda dos critérios normativos que permitem tomar distância da experiência histórica e fazer a crítica do tempo presente e suas instituições.

Tal como eu entendo, as dualidades do sistema prático kantiano e a inexplicabilidade da liberdade não devem nos aparecer como um convite a fechar as páginas das três *Críticas*, da

Fundamentação, da *Metafísica dos costumes*, da *Religião nos limites da simples razão* ou dos textos kantianos sobre política e filosofia da história, para logo passar ao próximo capítulo da história da filosofia. Seria apressado demais ignorar que, talvez, parte fundamental do sentido geral e da atualidade do pensamento do filósofo cosmopolita de Königsberg se encontre nestas dualidades mesmas, nas tensões com que elas nos obrigam a conviver e nas passagens que elas convidam a realizar.

Quero dizer, com isso, que parte da profundidade e grandeza da obra de Kant talvez resida em que ele não deixou de pensar o problema de como o princípio normativo que deve orientar nossos juízos práticos, e serve de critério de legitimidade das instituições, pode vir a ser efetivamente realizado no mundo. A história filosófica de Kant é mais um destes momentos em que o filósofo se vê as voltas com ideia de realização dos fins morais no mundo social. E esta filosofia da história se revela tanto mais interessante quando percebemos, como espero ter mostrado ao longo deste livro, que a realização da moralidade no mundo é pensada por Kant sem que ele jamais renuncie ao princípio moral fundamental que está na base do sistema de sua filosofia prática.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Kant

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia A. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

______. *A metafísica dos costumes*. Tradução de Clélia Aparecida Martins (Primeira Parte) e Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof (Segunda Parte). São Paulo: Vozes, 2013.

______. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

______. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

______. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valerio Rohden, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

______. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 1989.

______. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

______. *Duas introduções à crítica do* juízo. Ricardo R. Terra (Org.). São Paulo: Iluminuras, 1995.

______. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido A. de Almeida. São Paulo: Barcarolla e Discurso Editorial, 2009.

______. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Ricardo Ribeiro Terraf Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

______. *Lógica*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

______. *O conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

______. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-.

Bibliografia secundária

ALLISON, Henry E. "The Gulf between nature and Freedom and Nature's Guarantee of Perpetual Peace". In: ROBINSON, O. (Org.) *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*. Milwaukee: Marquette University Press, 1995, p. 37-49.

APEL, Karl-Otto. "Kants 'Philosophischer Entwurf: Zum ewigen Frieden' als geschichtsphilosophische Quasi-Prognose aus moralischer Pflicht. Versuch einer kritisch methodologischen Rekonstruktion der Kantschen Konstruktion aus der Sicht

einer transzendental-pragmatischer Verantwortungsethik". In: MERKEL, R.; WITTMANN, R. (Orgs.) *'Zum ewigen Frieden': Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 91-124.

BECK, Lewis W. *A Commentary on Kant's* Critique of Practical Reason. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

BECKENKAMP, Joãozinho. "Sobre a moralidade do direito em Kant". *Ethic@:* Revista Eletrônica do Departamento de Filosofia da UFSC, V. 8, n. 1, p. 63-83, 2009.

BENHABIB, Seyla. *Situating the Self:* Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics. New York: Routledge; London: Polity, 1992.

BOBBIO, Norberto. "Deus notions de la liberte dans la pensée politique e Kant". In: WEIL, Eric. (Org.) *La philosophie politique de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962, p. 105-118.

BRANDT, Reinhard. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.

______. "Historisch-kritische Beobachtungen zu Kants Friendensschrift". In: *'Zum ewigen Frieden' Grundlagen, Aktualität und Aussischten einer Idee von Immanuel Kant*. Reihard Merkel und Roland Wittmann (Orgs). Frankfurt: Suhrkamp, 1996, p. 31-66.

BYRD, Sharon, "The State as a Moral Person". In: ROBINSON, H. (Org.) *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*. Milwaukee: Marquette University Press, 1995, v. 2, p. 171-189.

CAIMI, Mario. "Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen", *Kant-Studien* 86, 1995, p. 308-319.

CAVALLAR, Georg. *Pax Kantiana*. *Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant*. Wein/Köln: Weimar, 1992.

DESPLAND, Michel, *Kant on History and Religion*. Montreal: McGill-Queens's University Press, 1973.

DÜSING, Klaus. "Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie". *Kant-Studien* 62, 1971, p. 05-42.

______. *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*. Kant-Studien Ergänzungshefte 96, Bonn: H. Bouvier & Co. Verlag, 1968.

FACKENHEIM, Emil. "Kant's Concept of History". In: *Kant-Studien* 48, p. 381-398. 1956-1957.

GALSTON, William. *Kant and the Problem of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.

GEISMANN, G. "Kants Rechtslehre vom Weltfrieden". *Zeitschrift für philosophische Forschung 37, 1983*.

GERHARDT, Volker. "Das Recht in weltbürgerlicher Absicht: Kants Zweifel am föderalen Weg zum Frieden". In: GERHARDT, V; Meyer T. *Kant im Streit der Fakultäten*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2005, p. 386-306.

______. *Imannuel Kants Entwurf 'zum Ewigen Frieden'*. *Eine Theorie der Politik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

GIANNOTTI, J. A. "Kant e o espaço da história universal". In: *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Ricardo Ribeiro Terra (Org.). Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HABERMAS, Jürgen. "As objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?". In: *Comentários à ética do discurso*. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituo Piaget, 199, p. 13-31.

______. *Direito e democracia, entre faticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HEGEL, Georg W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

______. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2002.

HENRICH, Dieter. "Kant's notion of deduction and the methodological background of the first Critique". In: Eckart Förster (Org.) *Kant's transcendental deductions:* the three critiques *and the* opus postumum. Stanford: Stanford University Press, 1989, p. 29-46.

HERRERO, J. *Relígion e historia en Kant*. Madrid: Ed. Gredor, 1987.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

______. *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

______. “O imperativo categórico do direito: uma interpretação da ‘Introdução à Doutrina do Direito’”. *Studia Kantiana,* v. 1, n. 1, p. 203-236, 1998.

HONNETH, Axel. “A irretrocedibilidade do progresso: a determinação kantiana da relação entre moral e história”. In: *Tensões e passagens:* filosofia crítica e modernidade. São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2008.

KAULBACH, Friedrich. “Welche Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?”. *Kant-Studien,* v. 66, p. 65-84, 1975.

KEINERT, Maurício. *Da ideia ao juízo:* o problema da finalidade na relação entre razão e natureza em Kant. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – FFLCH-USP, São Paulo, 2001.

KLEIN, Joel. “Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia kantiana da história no ensaio Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”. *Studia Kantiana, v.* 9, p. 161-86.

KLEINGELD, Pauline. *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

______. “Kant, History, and The Idea of Moral Development”. *History of Philosophy Quarterly*, v. 16, n. 1, p. 59-80, 1999.

______. “Kant’s theory of peace”. In: *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Paul Guyer (Org.). Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 477-504.

KOSBIAU, Diego. *A metafísica dos costumes: a autonomia para o ser humano*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – FFLCH-USP, São Paulo, 2011.

LEBRUN, Gerard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

LOUNDEN, Robert. *Kant's Impure Ethics*. New York: Oxford Universit Press, 2000.

MARQUARD, Odo. "Hegel und das Sollen". In: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Surhkamp, 1982, p. 37-51.

MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa: Presença, 1987.

MATTOS, Fernando Costa. *Da teoria à liberdade:* a questão da objetividade em Kant. São Paulo: AM Produções Gráficas, 2009.

MENEZES, E. *História e esperança* em Kant. Sergipe: EdUFS, 2000.

MCFARLAND, John D. *Kant's Concept of Teleology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.

MCLAUGHLIN, Peter. *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Bonn: Bouvier Verlag, 1989.

MEDICUS, Fritz. *Kants Philosophie der Geschichte*. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1902.

MONTAIGNE, Michel. "De la solitude". In: *Essais*. Paris: Impremerie nationale Èditions, 1988

MÜLLER, Marcos. "A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores". *Studia Kantiana,* v. 1, n. 1, p. 101-150, 1998.

MUNZEL, G. Felicitas. *Kant's Conception of Moral Character*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

O'NEAl, Onora. *Constructions of reason*. New York: Cambridge University Press, 1989.

RALWS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ROTENSTREICH, Nathan. *Practice and Realisation*. *Studies in Kant's Moral Philosophy*. Deen Hagg/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1979.

SANTOS, Leonel Ribeiro. "Kant: da reinvenção do Republicanismo à ideia de uma 'República Mundial'". *Cadernos de filosofia alemã* XVI, 2011, p. 13-53.

SILBER, John R. "Kant's Conception of the Highst Good as Immanent and Transcendent". In: *Philosophical Review*, v. 68, n. 4, p. 469-492, 1959.

SMITH, Adam. *An Inquiry Into the Natural Cause of the Wealth of the Nations*. New York: Modern Library, 1937.

SUZUKI, Márcio. *O gênio romântico*. São Paulo: Iluminuras, 1998

STERN, P. "The problem of history and temporality in kantian ethics". *Review of Metaphysics,* v. 39, p. 505-545, March 1986.

TERRA, Ricardo Ribeiro. *A Política Tensa*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

VAN DER LINDEN, Harry. *Kantian Ehtics and Socialism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988.

VORLÄNDER, Karl. *Imannuel Kant*. *Der Mann und das Werk*. Hamburg: Felix Meiner, 1992.

WEYAND, Klaus. “Geschictsphilosophie: Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung”. *Kant-Studien Ergänzungsheft,* 85. Köln: Kölneruniversitäts Verlag, 1963.

WILLIANS, Howard. *Kant’s Political Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

WOOD, Allen. *Kant*. Tradução de José Volpato Dutra Delamar. Porto Alegre: Artmed, 2008.

______. “Kants Entwurf für einen ewigen Frieden”. In: *‘Zum ewigen Frieden’ Grundlagen, Aktualität und Aussischten einer Idee von Immanuel Kant*. MERKEL, R; WITTMANN, R. (Orgs). Frankfurt: Suhrkamp, 1996, p. 67-90.

______. “Kant’s Philosophy of History”. In: ‘*Toward Perpetaual Peace*’ *and Other Writings on Politics, Peace, and History*. Pauline Kleingeld (Org.). New York: Yale University Press, 2006, p. 325-351.

______. “Unsocial Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics”, Philosophical Topics, v. 19, p. 325-51, 1991.

YOVEL, Yirmiahy. *Kant and the Philosophy of History*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

ZOCHER, Rudolf. “Der Doppelsinn der kantischen Ideenlehre. Eine Problemstellung”. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 20, H. 2, 1966.

______. “Zur Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der Vernunft”. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd 12, p. 43-58, 1958.